

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



TESIS DOCTORAL

La ontología de Unamuno

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Esteban Tollinchi

Madrid, 2015

R. 45.200

R | F. 2268

L A O N T O L O G I A D E U N A M U N O



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE



5312759443

Esteban Tollinchi

Condominio El ~~Barrio~~
Escorial

15-C

Hato Rey, Puerto Rico

00917

I N T R O D U C C I O N

En vista del carácter aparentemente frívolo de muchas aseveraciones unamunianas, se comprende y se espera, sino una justificación, por lo menos una fundamentación de esto que llamamos la "ontología" de Unamuno.

El título ya de por sí exige una explicación. ¿Se justifica hablar de una ontología unamuniana? Evidentemente, si nos atrevemos a utilizar el término, no será en el sentido de la ontología tradicional ni tampoco en el sentido de una ontología sistemática. Unamuno tampoco lo pretendió nunca. Conocemos el odio que profesaba a la consecuencia y al método.

Pero esto no puede ocultar el hecho que se encuentran en Unamuno una serie de intuiciones, vislumbres, revelaciones, que manifiestan con toda claridad un trasfondo de preocupaciones netamente filosóficas y a veces ontológicas. A veces no son más que alusiones, pero en número suficiente para que se pueda componer en la penumbra de lo semi-expresado la actitud filosófica implícita. Otras veces, no se puede rehuir el hecho que estas preocupaciones salen a superficie e intentan, sino razonarse o sistematizarse, por lo menos exponerse directa y abiertamente en obras como El sentimiento trágico de la vida (los primeros capítulos), en algunas páginas de La agonía

del cristianismo, en varios de sus ensayos, en prólogos, poemas, obras literarias, y en general, en toda su obra.

Frente a este hecho ineludible que es el contenido filosófico de sus obras, hay que preguntarse a continuación por su sentido. ¿Se trata sólo de una retahíla de aforismos, versos, sentencias, ideas más o menos logradas, aunque siempre expuestas con brillantez o estridencia, sin ninguna ilación entre sí? ¿O hay entre todas ellas un lazo íntimo que les sirve de base, de sostén, para toda una construcción?

Creemos que la mera existencia de un núcleo permanente de ideas, intuiciones, conflictos y antinomias en el pensamiento de Unamuno confirma esta segunda posibilidad. Es un núcleo de ideas (a pesar que profesaba odiarlas tanto) y conflictos que, una vez formado, se repite y persiste hasta sus últimos días -con la desventaja que la repetición en él tiende más ala esterilidad que al desarrollo constructivo.

La simple exposición de este núcleo teórico dejará probada, por lo menos, la existencia de una problemática, de una base, sobre la cual hemos intentado construir con todos los retazos que se nos brindan, un esquema o, cuando menos, una visión de la estructura de su pensamiento. Es a esta base, al igual que a la construcción que intentamos erigir sobre ella, a la que hemos llamado la ontología de Unamuno.

¿En qué sentido usamos aquí la palabra ontología?

Ya hemos dicho que renunciamos al uso tradicional y clásico del término. Aceptamos, sin embargo, algunas notas tradicionales de ésta, como lo es su generalidad, su anterioridad respecto a la física; aceptamos también sus contenidos que ya enumeraba Clausberg, aunque adaptándolos a las necesidades modernas: el ente y las varias significaciones de éste, la esencia y la existencia, la verdad, el orden, etc. Reconocemos también las diferentes formas de entender el término, ya sea como ciencia de las esencias, ya como ciencia del ser último. Pero, conforme a la naturaleza del pensamiento que estudiamos, nos inclinamos más a la segunda, en donde la ontología puede identificarse a la metafísica y convertirse en una ciencia de la realidad o de la existencia, del ente real en toda su extensión. Por eso hemos usado a veces indiferentemente los términos metafísica y ontología.

Pero sobre todo nos interesa aquí aquel sentido de la ontología y de la metafísica que se impone a fines del siglo XIX, una vez pasado el desdén del positivismo y del cientificismo por ésta. Es la ontología entendida, no ya como ciencia de los predicados más generales o abstractos de las cosas, o como metafísica general escolástica, sino sentida desde dentro del hombre mismo, partiendo de un saber, a veces positivo, pero siempre asentado en la carne del hombre. Puede servir de ilustración la filosofía de Bergson, que partiendo de la realidad vital, biológica, llega a descubrir la necesidad de una ontología sobre la cual asentar esa realidad, e incluso percibe la necesidad de un

nuevo medio de aprehensión inmediata o intuitiva que trasciende la razón antigua. También la ontología fundamental de Heidegger cuya misión consiste en "constituir el ser de la Existencia" y que llevará al descubrimiento de la finitud como fundamento de ésta. Dentro de este tipo de ontología que ha acentuado, cuando menos, nuevas posibilidades de conocimiento, como la intuición, o que ha afirmado la existencia como su eje fundamental, es que nos interesa colocarnos. Como se verá, el pensamiento de Unamuno entra de lleno dentro de esta concepción de la ontología, y hasta sorprende el extraño paralelismo que hay, por ejemplo, entre Bergson y él. Su revaloración de la ontología desde dentro es innegable, como lo prueba su entroncamiento en el evolucionismo y la ciencia de la segunda mitad del siglo XIX. Earle, y más recientemente, Carlos París, han demostrado hasta qué punto la biología y el darwinismo se infiltran en su obra completa, aun cuando crea haberlos superado.

A continuación trataremos de exponer las líneas generales de este pensamiento, por las cuales creemos no sólo que se justifica hablar de una ontología de Unamuno, sino también que se integra al pensamiento vigente en el siglo XX.

El punto de partida de su pensamiento es, sin lugar a dudas, una experiencia, una angustia de tipo personal. Y Unamuno no ha tratado de ocultarlo, sino que lo re-

calca y lo remacha insistentemente. En esto diverge de la tradición filosófica que trata de prescindir de lo personal (suponiendo que fuera posible) o, cuando menos, de traducirlo en términos que oculten su origen biográfico. Pero, por otra parte, converge con aquella corriente de pensamiento, posiblemente asistemática, -Kierkegaard, Pascal- que no vacila en dejar traslucir la angustia personal de su experiencia en su obra. Y como en ellos, lo que hace el pensamiento de Unamuno filosófico es que su angustia no queda en la inmediatez. La existencia se le convierte en problema; ese problema es su experiencia más íntima -y quizás el núcleo de su obra consista meramente en la reafirmación de este problema, por reconocer que en el fondo es insoluble. Pero Unamuno no sólo lo siente y lo expresa (en su poesía, por ejemplo), sino que también lo piensa. Y cuando lo piensa, entra ya en el terreno de la filosofía, pues necesariamente ha de pensarlo en conceptos. El problema personal termina por elevarse a un nuevo plano, donde no importa ya tanto la angustia en sí, sino más bien la lucidez que se tiene de la misma, y así el conflicto se plantea de nuevo no como solución o sistema, sino más bien como conciencia del conflicto mismo.

La consciencia del conflicto, es, en el fondoconsciencia de la finitud del hombre, consciencia de la posibilidad de no ser, aun cuando el hombre no puede pensarse sino siendo. Esto nos hace desembocar inmediatamente en el problema ontológico por excelencia: el ser y la nada, el ser y el no ser, donde ser equivale al conflicto

antropológico de la existencia, o sea a la existencia misma; que no es sino el conflicto que sirvió de punto de partida.

Así se comprende la sed de inmortalidad, antídoto de la finitud, que rezuman todas las obras y todo el pensamiento de Unamuno. Y la sed de inmortalidad se basará, a su vez, en la creencia en un dios que le sirva de garantía, que la haga posible. Pero tanto Dios y la inmortalidad, como toda la antropología que sobre ellos se construye, están sostenidos en verdad por la fuerza creadora que es la voluntad. Es decir, la presunta hipóstasis devuelve en el fondo a lo que se quería hipostasiar: el conflicto mismo.

Por eso, la filosofía de Unamuno es, a pesar de su Dios, de su fe y de su inmortalidad, filosofía del yo que siente su finitud y quiere de alguna manera asegurar su infinitud, filosofía de la voluntad que quiere ser más porque siente el peligro del menos, de la consciencia que no puede salir de sí misma, aunque quisiera trascenderse. Es ni más ni menos que filosofía de la consciencia y, en verdad, la realidad restante importa en razón del conflicto de la consciencia. El fin principal de la presente disertación consiste en demostrar la hegemonía de esta consciencia, no sólo en los campos de la existencia, el conocimiento, sino también en aquéllos que parecen más ajenos al problema, como la historia, Dios y la materia. En esto último, Unamuno parece alejarse de Kierkegaard y acercarse más a Hegel, cuyo pensamiento en cierto modo está constantemen-

te presente dentro de su obra y, en mi opinión, la determina en grado que no se ha sospechado hasta ahora.

La hegemonía de la consciencia decide, por lo tanto, todo el curso de su pensamiento y en este sentido puede decirse que es tema fundamental de su ontología. Toda su obra -y hasta las crisis de su biografía- podrían entenderse como una serie de intentos en la búsqueda de la realidad más auténtica, de la base del ser -ya sea la materia, Dios o el cristianismo. El resultado refiere al punto de partida, pero en un nivel que antes no existía: esta base, esta realidad, sólo se encuentra en la conciencia, y para más, en la conciencia de sí mismo.

Y esta consciencia es principalmente consciencia de su finitud. Pero la finitud, se descubrirá, es producto de la misma consciencia. Es decir, la consciencia se concibe tanto en su dimensión absoluta, como generadora de la finitud, y al mismo tiempo como determinada y angustiada por esa finitud que ha creado en su seno. La consciencia de sí mismo es fundamentalmente la lucha entre el yo y lo que ya no es yo, lo que no es ya uno mismo. Luego, se traducirá a otros términos, como sujeto vs. objeto, vida vs. naturaleza, razón vs. sentimiento, espíritu vs. materia, etc., pero la esencia ontológica sigue siendo la misma. Esa base ontológica se sentirá, entonces, como dialéctica sin síntesis final entre el yo como substancia absoluta, presente, creadora, y el yo objeto de sí mismo, pasado, creado. Como se ve, el problema no es original de Unamuno, y si se le quitan los aditamentos existenciales, bien podría

encontrar una analogía en la dialéctica del yo y del no-yo de Fichte. Sólo que en el caso de Unamuno el problema se ha trasladado a la conciencia personal; de hecho, su pensamiento es el problema de la conciencia de sí mismo elevado a su apoteosis ontológica. Y la oposición entre el sujeto y el yo objetivado tiene también su correspondencia en el terreno anímico y psicológico como sentimiento trágico de la existencia, angustia o congoja.

De esto se desprende que todo tipo de ser, incluso el ser que pretende la absolutez, dependerá, en últimos términos, de la conciencia. La conciencia le da a su pensamiento un cariz integracionista que, por lo demás, comparte con otras filosofías del siglo XX. En adelante, todo problema se enfocará desde la perspectiva máxima de esta conciencia. Si la demás realidad interesa (Dios, el mundo externo, el otro), interesa por la referencia que se establece entre ellos y la conciencia, por la importancia que tienen para la conciencia (o la vida, como suele llamarla también Unamuno). La esencia, la existencia, toda la realidad se reduce a conciencia. Por ella se introduce en el mundo no sólo el ser y la realidad, sino también el sentido y el valor. Si se objetara que el mundo exterior se desvanece ante la realidad absoluta de la conciencia y que se reduciría a una creación del sujeto, Unamuno responderá que el yo también necesita la resistencia del mundo para ser, o sea, se afirmará de nuevo la dialéctica que no es sólo oposición de las partes sino reafirmación de las mismas

para reforzar de nuevo la oposición. Lo que no quiere decir que afirme la independencia del mundo externo respecto de la consciencia; después de todo, el mundo es exterior por referencia a mí, porque es mi mundo; como diría Fichte, es el sujeto quien formula (setzen) al mundo, pero esto no le quita realidad a lo formulado, de manera que no pueda incidir y determinar al sujeto que lo formula. En fin de cuentas, no hay otra realidad que la que da la consciencia.

Por la misma razón, no podrá darse verdadero conflicto entre el hombre y Dios; sino que Dios será concebido como una proyección infinita de la consciencia personal, y la relación entre los dos se expresará en los términos de "serse" y "ser todo lo demás", o sea, entre la consciencia de mi yo como individuo y la consciencia de todo lo demás o consciencia universal. Tendremos, en suma, en vez de un panteísmo un panantropismo.

Otro resultado del puesto supremo de la consciencia en su pensamiento es la ausencia del problema de la verdad y su substitución por la autenticidad. Por eso, su pensamiento no se detendrá en cuestiones de método, de falsedad y certeza, sino que se desarrollará más bien hacia una descripción de la condición del hombre, una verdadera antropología basada en un núcleo ontológico, una fenomenología del hombre, de la existencia, dramatizada por medio de antítesis y oposiciones fundamentales.

Creo que con la breve exposición anterior

hemos justificado el título de la presente disertación. La justificación de la obra será su contenido mismo. Por otra parte, creo que, simultáneamente, se ha podido entrever la ubicación, la integración del pensamiento de Unamuno dentro de la ontología del siglo XX. Los siguientes rasgos de su pensamiento lo colocan de lleno, y fuera de toda duda, dentro del panorama de la filosofía de nuestro siglo:

1. su voluntad de superar el cosmos positivista y científicista del siglo pasado.
2. su posición contra el racionalismo y el simple sujeto cognoscente.
3. su creencia en la necesidad de la metafísica, aun cuando sea sólo en forma de aspiración o tanteo.
4. su convicción que la preocupación ontológica fundamental debe consistir de los supuestos que hacen posible la existencia, de las bases de la vida.
5. su adscripción a la vida y a la existencia.
6. su preocupación y afirmación de la finitud de la existencia y su consiguiente análisis de la misma, pobre si se compara con otras filosofías del siglo XX, pero importante por los rumbos que señaló.
7. él papel primario que asigna a la consciencia limitada y angustiada.
8. la especial sensibilidad por la individualidad y su particular realidad.
9. la tendencia a la antropologización de la realidad.

10. la inclusión de la naturaleza humana y de sus instintos dentro del saber filosófico.
11. la acentuación del sentimiento como medio fundamental de conocimiento.
12. el papel que asigna a la voluntad y a la responsabilidad moral, tan destacado después por Sartre y Camus.
13. los ribetes pragmáticos de algunas partes de su pensamiento, visibles en la importancia que atribuye a la acción, a los hechos.
14. la insistencia en la autenticidad, idea sobre la cual volverán con tanto ahinco Heidegger y Sartre.
15. la orientación hacia la integración de todas las ramas del saber dentro de la filosofía.
16. la tendencia autobiográfica en la filosofía.

Todo esto no nos hará olvidar las objeciones que se le han hecho y se le siguen haciendo a la obra filosófica de Unamuno. Se le ha reprehendido, con razón, la ambigüedad, la imprecisión e indefinición excesiva de su terminología y de sus conceptos, lo que dificulta innecesariamente la inteligencia de la misma, la ausencia de una dialéctica más refinada, consecuente y rigurosa, la simplificación extrema de algunos temas, la superficialidad de muchos de sus planteamientos, la confusión de sus exposiciones llegando a veces a la incoherencia, su tendencia a deformar el pensamiento de otros con tal de justificar su propia posición,

la frivolidad con que interrumpe sus argumentos.

La lista podría ser interminable, y volveremos sobre el tema más adelante. En verdad los métodos expositivos y dialécticos de Unamuno no son los más adecuados para el recto y exacto filosofar. Su falta de profesionalismo en el campo es notoria, aunque resulta difícil decidir si esto es un defecto o una ventaja. A excepción de una temprana evolución que termina aproximadamente en 1897, no podríamos decir que su pensamiento es pensamiento de desarrollo en etapas, sino más bien de intensificación, y a veces también -hay que decirlo- de repetición inútil. Muchas veces nos confunde con la multiplicidad de puntos de vista que quiso representar; en un mismo párrafo puede yuxtaponer juicios de carácter filosófico, filológico, teológico o caprichos literarios o poéticos, cuando no etimológicos. En todo caso, no es un pensamiento excesivamente profundo o difícil.

Y, sin embargo, nos oponemos a aquéllos que le quieren negar carácter filosófico. La calidad de ese pensamiento podría cuestionarse; su carácter filosófico, en cambio, me parece asegurado. Objetar o negar la condición filosófica de la obra unamuniana, basándose en sus defectos, en su estilo, forma, etc., me parece más problema de encasillamiento que de esencias. Y como deja ver, por ejemplo, el problema de los géneros literarios, todo problema de encasillamiento proviene de una necesidad posterior, y acaso artificiosa, de ordenar, la cual muchas veces termina sacrificando los contenidos por las

formas. En nuestro caso, tal cuestión y problematización nos parece vana. Dejemos que los hechos y los contenidos decidan. Por lo demás, es justo la mente filosófica, con su aspiración a la comprensión universal, la que primero advertiría la esterilidad y la ociosidad de semejante pregunta y enfoque. La amplitud de sus perspectivas no le permite la mezquindad.

La misma naturaleza fragmentaria de su pensamiento muchas veces nos ha forzado primero a espigar su obra entera en busca de afirmaciones que manifiesten analogías o secuencias de sentido para luego recomponerlas y organizarlas de modo que se pueda descubrir la relación entre ellas, el desarrollo transcurrido, la ilación de sentido, etc. No se si habrá resultado una labor un poco artificiosa, pero insisto en que no se puede proceder de otra manera dentro de su obra. Podría parecer que, en última instancia, se trata de un rompecabezas, de hallar el hilo de Ariadna dentro de un laberinto. Pero, por otro lado, me parece que este esfuerzo de construcción podría justificarse si de algún modo contribuye a unificar lo que está desparramado y en desorden, si permite entender lo que antes eludía las tentativas racionales. Si lo hubiese logrado, podría declararme satisfecho.

+15+

TRAYECTORIA INTELECTUAL DE MIGUEL DE UNAMUNO

1: La infancia y la adolescencia:

En Recuerdos de Niñez y Mocedad (escrita en 1892 y publicada en 1908), obra de una frescura inesperada en el opus unamuniano, el autor nos relata su vida hasta los años en que abandona Bilbao para ir a la Universidad de Madrid. La obra, pese a su brevedad y a la parquedad en notas íntimas (esto último quizás no tanto porque no estén presentes en la obra, sino por la extraña capacidad de Unamuno de quitarle el sabor íntimo a todo lo que de su propia vida proviene), constituye la única fuente autobiográfica que tenemos de la infancia y adolescencia del autor. En ella se vislumbra de alguna manera cómo se llevó a cabo el despertar de Unamuno a la realidad cultural provinciana de su tiempo: el gusto por la "retórica de Zorrilla, la lectura de poetas románticos mexicanos y de Ossian, la admiración por el vago "romanticismo vascongado" de Trueba, por Lecuona, la atracción por los "misterios del espíritu" que creía entrever en las clases de psicología. Pero, sobre todo, nos documenta sobre su incipiente contacto con la filosofía.

"Enamorábame de lo último que leía, estimando hoy verdadero lo que ayer absurdo, consumíame un ansia devoradora de esclarecer los eternos problemas; sentíame peloteando de unas ideas en otras, y este continuo vaivén... me daba cada vez más fe en la inteligencia humana y más esperanza de alcanzar alguna vez un rayo de la Verdad"

(1)

Palabras que no dejan duda sobre la conciencia que tenía el pensador de su propio talante filosófico. Más adelante, se nos dirá quiénes lo introdujeron al

estudio de la filosofía:: Balmes y Donoso Cortés. Si importancia en el desarrollo del pensador no se ha destacado debidamente hasta el momento, pero no por eso, deja de ser fundamental. Por una parte, con ellos se nos da, ya desde un principio, uno de los factores que quizás expliquen en gran parte la naturaleza agónica, polémica y dialéctica del pensador. Por otra, y por la misma razón, se plasma con ellos una vertiente de la personalidad y el pensamiento de Unamuno que se irá perfilando mucho mejor con el curso del tiempo, y que Blanco Aguinaga ha incluido en su dimensión del "Unamuno contemplativo." En efecto, Balmes y Donoso Cortés señalan un derrotero en la trayectoria de Unamuno, una orientación, que a pesar que se rechacen más tarde sus orígenes, incluirá otras lecturas de tipo análogo que confirman los efectos de los primeros, tales como De Maistre, los clásicos del misticismo español, Tertuliano, el Nuevo Testamento, etc. Por último, ellos nos dejarán ver cuán decisivos pueden ser en la formación de un hombre los efectos de sus primeras lecturas.

Bastaría considerar el papel que representaron estos dos pensadores en la cultura española del siglo pasado. Ambos resultan muy significativos para entender la situación cultural española en esa época e, indirectamente, el ambiente de la adolescencia de Unamuno.

Balmes, por un lado, pretende salvar los fundamentos de la ontología escolástica y católica de los pretendidos embates de la crítica kantiana y de la filosofía

del idealismo alemán. Y, sin embargo, no es ni siquiera seguro que conociera de primera mano los escritos de Hegel o Kant. Su labor positiva habría que adscribirla, a lo sumo, a la apologética; consiste en su empeño de subrayar el elemento civilizador del catolicismo en Occidente.

Pero ya este empeño mismo, como fácilmente se puede ver no sólo en su caso, sino en toda la historia española del siglo XIX, crea de por sí una disyuntiva que es determinante para la cultura de esta nación (y para Unamuno dentro de ella), y que contribuirá a su progresivo distanciamiento del resto de Europa. En virtud de ella se crea también el "problema de España", que perdura hasta nuestros días y que fué preocupación esencial de la generación del 98, inclusive Unamuno. (2) Pues dentro de esta disyuntiva "civilización" adopta una función casi exclusivamente negativa: en nombre del catolicismo se rechazarán todo aquello que constituyó el núcleo de la experiencia espiritual europea.

Donoso Cortés sigue una trayectoria de pensamiento parecida. Véanse en breve las tesis principales de su obra principal, Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo: La política depende de la teología. La secularización de la Edad Moderna es un error engendrado por el orgullo. El hombre se ha creído autosuficiente, se ha desligado de su divina fuente, y ha producido las revoluciones. La verdadera teología es la católica. Ergo, el catolicismo representa la civilización. Es

decir, Donoso juega un papel análogo al que, decenios antes, había jugado el ultramontano De Maistre en Francia.

Decíamos que el conflicto entre tradición y secularización (o también entre casticismo y europeísmo), que aquí se señala, marca a gran parte de los espíritus de esta época. Y Unamuno no se puede substraer a él, creándose para combatirlo, el Unamuno agónico y polémico. En cierto modo, toda su vida consistió en un persistente batallar contra las posibilidades que se insinuaron en su primera educación y en el ambiente burgués, provincial y católico en que transcurrieron sus primeros años. Y cuando se vió que la batalla no se podía ganar (porque en el fondo había otro Unamuno que no quería que se ganara), emprenderá la quijotesca misión de resolver el conflicto absolutizándolo, haciéndolo razón íntima de su ser. Así se ve cómo los esfuerzos, que bien pudieron ser utilizados en otras direcciones, tuvieron que emplearse en una lucha estéril contra el ambiente de la infancia que entonces amenazaba ahogarlo y que, más tarde, hará de toda su existencia una verdadera agonía.

De creer a los Recuerdos de niñez, parecería que el adolescente bien pronto se sobrepone a la influencia de sus primeros maestros. De Balmes dice:

"El espíritu del publicista catalán, una especie de esocés de quinta mano, tenían poco de infantil, simplificaba todo lo que criticaba..."

Y sobre el ensayo de Donoso Cortés:

"La mucha oratoria de su discurso, la pompa hojaras-cosa de su estilo, lo extremoso y en el fondo lúgubre -si fueran originales - de aquellas doctrinas..."

Pero sus efectos se palpan a lo largo de toda su vida, ya sea en forma de reproche a una experiencia que siente el autor no debió haber tenido, ya sea traducidos en términos de agonía y tragedia. El nombre de Balmes, por ejemplo, reaparece en toda su obra posterior, y en 1910, ha de dedicarle todavía un artículo de alguna extensión.

Por otro lado, el autor mismo les concede un papel algo positivo en su formación: "Por Balmes me enteré de que había un Kant, un Descartes o un Hegel." Y más adelante, "Del Hegel de Balmes, llegaba a mí un eco apagado y lejano de la portentosa sinfonía de su gran poema metafísico. Balmes no medió de él sino la cáscara, peladuras de ésta, pero de ellas brotó pulpa."

Es por ellos, pues, que descubre la filosofía alemana y, en su caso, este descubrimiento constituye la primera experiencia netamente filosófica.

2. Los años de universidad:

En 1880 finalizan sus estudios secundarios y el joven Unamuno se traslada a la Universidad de Madrid. Aquí permanece cuatro años, al cabo de los cuales, logra el doctorado con una tesis titulada Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca, donde señala la

la falta de método científico en la investigación de dicho problema hasta su época.

Pero, en general, puede afirmarse que el ambiente universitario madrileño de aquella época no dejó huellas profundas en su espíritu. Como era ya de esperarse, la cátedra de metafísica de Ortí y Lara o los textos inevitables del P. Cefernino González no lograron suscitar su entusiasmo. Escasean los testimonios personales sobre estos cuatro años en Madrid -en verdad constituyen un hueco dentro de su biografía -pero la impresión que le dejó su experiencia universitaria se puede inferir fácilmente de la serie de artículos publicada en 1899 bajo el título De la enseñanza superior en España. Baste un par de citas:

"Y viniendo a nuestra universidad española, templo de rutina y de ramplonería... En ella domina la concepción "beneficiaria" u hospiciaria que del Estado nos formamos y nuestro empacatado sectarismo dogmático. Es un hospicio de sectarios docentes. La Universidad es, ante todo, una oficina del Estado, con su correspondiente expediente didáctico, porque la cátedra no es más que un expediente."

Y de los profesores:

"...muchos me parecen caballos de noria. Pónelos su dueño a que saquen agua, y ellos, con sus ojos vendados, dan vueltas y más vueltas y cumplen con su obligación, sin dárseles un ardite del fin que aquella agua haya de tener." (3)

Pero el tiempo que pudo haber perdido en la educación oficial se compensa con el contacto directo con o-

tras figuras intelectuales y políticas, tales como Pérez Galdós, Valera, Clarín, Castelar, Giner de los Ríos, Menéndez Pelayo. (Faltan las figuras auténticamente filosóficas. Unamuno tuvo que enfrentarse a un verdadero vacío filosófico en su juventud universitaria.) Por todas ellas conservó por largo tiempo admiración, pero a la larga tampoco parecen haber surtido profunda impresión en su ánimo. Lo cual puede significar tanto que Unamuno espiritualmente tendió siempre al aislamiento -lo que en gran medida es verdad-, como que la diferencia de naturaleza y personalidad entre él y estas figuras de la generación anterior era tanta que no había más alternativa que escucharlos y dejarlos pasar. De lo último puede dar testimonio un artículo suyo titulado Mis santas compañías, aparecido en Ahora en 1936 (año de su muerte), en donde desfilan ante la memoria del anciano las figuras "que ha conocido y tratado y que dejaron algún nombre en la historia. Y que se me presentan en algún momento preciso de nuestro mutuo trato con algún ademán o alguna frase."

Y, sin embargo, le será imposible substraerse a los problemas y al ambiente ideológico e intelectual de la capital, tanto ^{más} cuanto allí se continuán y se confirman los conflictos que ya se habían insinuado y perfilado en sus primeras lecturas y en el ambiente de Bilbao. En gran medida estos años de Madrid, que tanto se han callado, determinan el futuro de Unamuno como polemista, agonista y excitator Hispaniae. En efecto, en 1880 persiste aún la polémica que años antes se había iniciado entre los católicos,

ultramontanos, Menéndez Pelayo y los krausistas. (4) La polémica es en verdad parte de otra mayor que recorre todo el siglo XIX y aún no ha terminado, y se centra alrededor de la esencia y carácter de la nación y la cultura española. ¿Cuáles son los fundamentos, los rasgos típicos, los orígenes de la hispanidad? ¿Qué significa España en relación con el resto de Europa? ¿Qué debe esperar de ésta? ¿Cómo ponerle coto al proceso de degeneración y decadencia en que parece sumido el país? Es lo que hemos llamado "el problema de España", y entonces, gracias a los krausistas, había cobrado una nueva candencia. El espíritu de Unamuno no pudo librarse de los antagonismos del ambiente ni de la obsesión por España que éstos suponían, al punto que, con el transcurso del tiempo, se convertirán en elementos constitutivos de su ser.

Por tal razón, no dejaron de afectarle las ideologías de los tres bandos de la polémica: menos la escolástica, más de lo que se cree el krausismo y mucho más aún el positivismo. Los tres elementos son más que bandos en polémica; son las tres posibilidades que reinaban en el ambiente, y aunque fuera por impregnación, dejaron huellas en su ser. De la escolástica adopta más las formas que el contenido. En la Filosofía lógica aclara que muchas veces usa la terminología escolástica "porque ésa me han enseñado y con ella he discurrido." (5) Pero sus conocimientos del tomismo parecen mínimos y lejos de ser exactos. (6) En cambio se muestra más receptivo hacia el racionalismo y el positivismo de la época, quizás atraído por la nove-

dad que representan en el ambiente español o por la vigencia de que gozaban en el exterior. La ciencia positiva triunfaba en aquellos tiempos con su insistencia en la investigación de las causas, desbordándose en el terreno de la gno-seología en forma de determinismo y concibiendo la historiografía como una cadena mecánica de causas y efectos. Para el año 1886, año en que sale de Madrid, parece llegar al más radical positivismo y científicismo: "Pedid el reino de la ciencia -dice- y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura." (7) Pero el positivismo de Unamuno, inspirado en el de Spencer, no parecedurar más allá de 1886. Bien pronto experimentará el disgusto de todas las generaciones del 70 y del 80 por los valores de la ciencia y del positivismo, tan identificados con la burguesía. En la misma Filosofía lógica parece haber roto ya con ambas corrientes, como veremos más adelante. De Spender escribirá más tarde: "Era un espíritu más extenso que hondo, yatacado de una verdadera incapacidad parala especulación propiamente filosófica." (8)

Su reacción ante el krausismo es más difícil de valorar. El krausismo había sido introducido años antes en España por Sanz del Río y fué desarrollado y difundido por sus discípulos directos e indirectos. El movimiento aceptó de las doctrinas de Krause no su aspecto teórico-especulativo -que tampoco era el más importante de su sistema- sino más bien sus bases éticas y religiosas. A pesar de su escasa importancia filosófica, el movimiento significó un primer paso en la renovación espiritual de Es-

paña, alcanzando algún resultado en el campo de la política y la pedagogía. Como consecuencia de estos esfuerzos puede considerarse la fundación de la Institución Libre de Enseñanza por Francisco y Hermenegildo Giner de los Ríos, Joaquín Costa, etc. A éstos conoció Unamuno en su primera estadía en Madrid. Quizás su visión del Dios que sueña la existencia es una lejana evocación de aquel amor universal krausista en que se logra la armonía con el mundo, pero, a pesar de esto, su reacción inmediata es de rechazo, aunque aclara que no fué formado en él "ni he leído a Krause más que en resúmenes traducidos." (9) En la Filosofía ló-gica de 1886 dice que le produce un sentimiento de pena leer "los tratadillos de nuestros krausistas." (10) Su situación espiritual parece ser muy análoga ala que Menéndez Pelayo lamentaba al final de la Historia de las ideas estéticas: "Pobre juventud nuestra, tan despierta y tan capaz de todo, y condenada, no obstante, por pecados ajenos, a optar entre las lucubraciones de Krause, interpretadas por el señor Giner de los Ríos, y las que con el título de La belleza y las bellas artes publicó en 1865 el jesuíta José Jungmann, profesor de teología en Innsbruck, y tradujo al castellano en 1864 el señor Ortí y Lara! Arcades ambo. (11)

Con el tiempo, sin embargo, tiene lugar una curiosa revisión y retrospectiva sobre el papel del krausismo en la historia de España, motivada quizás por la preeminencia momentánea del "contemplativo" sobre el agonista o por las analogías que parece encontrar entre su pensamiento y el de los krausistas -debilidad a la que Unamuno nunca

supo resistir. Así sucede, por ejemplo, en algunos lugares de En torno al casticismo, en donde se explica la aceptación del krausismo en España porque "es una escuela que procura salvar la individualidad en el pantéismo." (12) En el prólogo a la Estética de Croce lo estima "nuestra ventura" por sus raíces místicas, religiosas, que confirman a la vez la naturaleza irracionalista, afilosófica del pueblo español, además de la preocupación de nuestro último fin personal y concreto, y del culto de la inmortalidad substancial. (13) En 1934, ya en el ocaso de su vida, lo contempla casi como una evocación y lo llama "fecundo e íntimo movimiento espiritual", afirmando que la república de 1873 tuvo sus raíces religiosas en el krausismo español. (14) Quizás aquí opere ya la ~~divinización~~ divinización propia del anciano, pero, de todos modos, no se debe soslayar la importancia que filosóficamente tiene, al ponerlo en contacto directo por primera vez con el idealismo alemán y en especial con Hegel. Son de estos años, en efecto, las primeras lecturas de Hegel, incluso anteriores a las de Spencer.

Sí sabemos de seguro que fué durante estos años que se apartó de la ortodoxia católica. Y con ello dió comienzo la enorme peripecia religiosa de su vida. Por la naturaleza especializada de esta disertación, no podemos entrar en los problemas que ha suscitado esta cuestión y que otros, por lo demás, ya han estudiado en detalle y en profundidad. Pero no podemos menos de indicar que, como pensador, este paso quizás significó un paso más hacia la li-

beración del agonista del ambiente espiritual retrógrado que le envolvía y, por lo mismo, un pasomás hacia la elaboración de su pensamiento futuro, que se erigirá siempre en oposición a la España que le rodeaba y que él pretendía salvar, salvándose él primero.

3: El período de las oposiciones:

Igualmente pobres son las referencias a la segunda etapa bilbaína, que va de 1884 a 1891. En estos años, Unamuno se dedica a preparar las oposiciones, con el fin de conseguir un puesto académico. Y, al efecto, participa en oposiciones a cátedras de sicología, ética, lógica, latín y griego. Al mismo tiempo, empiezan los ejercicios literarios que va publicando en los diarios El Nervión, El Norte y otros de Bilbao, y que más tarde recogerá en el volumen De mi país. Casi todos son sobre motivos paisajistas o costumbristas, algunos de bastante ingenuidad, con un trasfondo de reflexiones semi-sociológicas y literarias.

Durante estos años, Unamuno profesará también un socialismo que él mismo llama anarquista: "mis lecturas de economía (más que de sociología) me hicieron socialista, pero pronto comprendí que mi fondo era y es, ante todo anarquista." (15) Elías Díaz, quien mejor ha estudiado el pensamiento político de Unamuno, resume así la trayectoria de su socialismo: una primera época en que existen conexiones casi formales con el movimiento (es la época de la

juventud de Bilbao), luego otra en que se siente más bien cierta simpatía de cariz paternalista hacia los movimientos obreros. (16) Regalado ha señalado los ribetes proudhonianos de este socialismo, explicando que "Proudhon es la base fundamental de la dialéctica de Unamuno... porque, al contrario de Hegel, ve el fin de la dialéctica, no en la síntesis, sino en el equilibrio de las antinomias, pues la síntesis equivaldría a finalizar el proceso vital e histórico que evoluciona en un ambiente de contradicción." (17) Pero la discrepancia no tardará mucho en dejarse sentir. En la misma carta a Urales continúa: "Lo que hay es que detesto el sentido dictatorial y dogmático en que se toma esta denominación." Es decir, se irá desarrollando ya la posición liberal de Unamuno, para quien resultará fundamental la actitud crítica antidogmática y la defensa de la persona humana. Pero más aun, la separación del socialismo oficial obedece al diferente planteamiento dado por Unamuno a la nueva doctrina de la voluntad y de la fe que va germinando ya en estos años. (18) Es lo que quiere decir cuando alega que la concepción materialista de la vida, la de Marx, ve al factor económico como ultima ratio de todo proceso social, y al obrar así, sólo muestra una cara de la realidad, la externa, mientras que la concepción espiritualista incluye todos los elementos. (19) No se rechaza, pues, la explicación económica, sino que se quiere incluir dentro de otra más amplia, más comprensiva. De todos modos, Unamuno conservó siempre cierta simpatía por algunas ideas claves del socialismo práctico, como por ejemplo, la intervención estatal

en favor de los derechos de la persona.

Estos son los años también de estudios profundos, como correspondía a la exigencia práctica de la oposición. "Entonces me lancé a una carrera vertiginosa a través de la filosofía." Lee a Hegel, a Spencer, a Schopenhauer: "...en un período de diez o doce años, del 80 al 92, leí enormemente y de cuantocaa en mis manos (de sicología fisiológica, Wundt, James, Baur, Ribot, etc.)..." (20)

También en estos años, y como consecuencia de dichos estudios, parece que empieza la lenta meditación que lo llevará decenios más tarde a la plasmación de su nuevo pensamiento en torno a la cuestión esencial de la existencia. Ya hemos visto cómo, a partir sobretudo de la Filosofía lógica que quedó inconclusa, se apartó de las corrientes positivistas y cientificistas imperantes en la época. E inmediatamente empieza a escribir, comoseñala Zubizarreta, un esbozo de filosofía abierta al Absoluto, en donde se acerca más a la consciencia de la existencia personal como punto de partida. (21) "Toda la especulación posterior de Unamuno, ...partirá desde los planos existenciales que había conquistado en 1886 con un nuevo giro de existencia personal, que trata de conquistar una Realidad salvadora para asegurar su sobre-existencia." (22) Quitando del medio, los subrayados ortodoxamente intencionados de Zubizarreta, la afirmación puede dar buena cuenta de las preocupaciones más fundamentales del pensador en esa época. Al mismo tiempo, se hará más evidente su irracionalismo, "un afán

de subordinar la razón a la vida."

4: Catedrático en Salamanca:

En 1892 obtiene la cátedra de griego en la Universidad de Salamanca. Entonces comienza un período de verdadera efervescencia intelectual, lleno de inquietudes, planes, tanteos, esbozos. En sus cartas anuncia continuamente ensayos y dramas teatrales que quedaron los más sin concluir, mientras que otros se han refundido en obras ulteriores. Continúa la labor de reflexión y elaboración interior de lo que ha vivido, observado y pensado tanto en Madrid como en la segunda estancia en Bilbao. Esa reflexión, trasladada al plano de la revelación personal, da por fruto la novela Paz en la guerra, donde se dramatizan sus primeras inquietudes filosóficas en la figura de Pachico, quien -hoy ya no cabe duda- es un autorretrato del joven Unamuno. En el plano nacional, continúa la meditación sobre España, avivada por el contacto directo, epistolar o a través del libro, con los que llevaban en España entonces el peso de la cuestión: Costa, Menéndez Pelayo, Ganivet, Clarín, etc. Surge como consecuencia el ensayo de gran formato, En torno al casticismo, en donde el autor se enfrenta y ataca públicamente, por primera vez, la situación espiritual de su pueblo, situación que él mismo caracteriza de la siguiente manera: "espíritu ordenancista, horror al trabajo, voluntariedad, vida

social externa y convencional, sobra de individualismo y falta de personalidad, falta de libertad interior, ideofobia, trivialidad y vulgaridad, estancamiento, falta de juventud, servilismo, etc." (23) El problema de España se transforma en el conocido "dolor de España".

Pero España como realidad anímica no es sólo objeto de la atención del polemista público, sino que tampoco desaparece de los más íntimos reductos de su personalidad. Lo prueba la llamada crisis del 1897. (24) En ella reaparecen todos los elementos de aquella España tradicional, ortodoxa, que él creía haber superado en sus años de universidad y que en verdad permanecían latentes en su interior, y se enfrasan en una larga y definitiva lucha con el Unamuno crítico y racional. Lucha que después recibirá la denominación de sentimiento trágico de la vida, en donde la necesidad y la voluntad de creer se oponen a la imposibilidad racional de la fe. Ante el temor de la nada, se impondrá la creencia en la inmortalidad personal y en un dios que la garantice. Este conflicto íntimo y personal necesitará sólo proyectarse a un plano universal, al mundo y a Dios, para que se convierta inmediatamente en el núcleo de su pensamiento. De aquí surgirá la angustia, la agonía, que, a falta de otra, se transforman en la verdadera vida, la única vida auténtica posible. Ese estado de plenitud concienencial dará por resultado la nueva fe unamuniana, que se aparta de todas las ortodoxias y a lo sumo, se acerca a "un protestantismo liberal": "Bajo aquel golpe interior volví o quise volver

a mi antigua fe de niño. Imposible! A lo que realmente he vuelto es a cierto cristianismo sentimental, algo vago, al cristianismo llamado protestantismo liberal, al de los Baur, Harnack, Ritschl y a la tan simpática escuela francesa de Renan, Reville, los dos Sabatier, Stapfer, Menegoz, etc., a la dirección que marcó Schleiermacher." (25)

Más importante resulta que de esta agonía sacará la energía necesaria no sólo para tolerarla personalmente sino también para inyectarla a otros, a sus personajes, para convertirla en razón de su ser, de la historia, del Universo y de Dios mismo. En este momento, Unamuno se transforma en hombre verdaderamente público, en filósofo, y de su conflicto íntimo deriva la misión y el sentido de su existencia, como si de tripas hiciera corazones.

5: Años de plenitud filosófica:

En efecto, entre los años 1900 y 1914 (en 1901 es nombrado rector de la Universidad de Salamanca) hay que situar el desarrollo y culminación de su pensamiento de naturaleza filosófica. Comienza con la publicación de Tres ensayos (Adentro!, La ideocracia y La fe) (1900); más tarde, toda la serie de ensayos que posteriormente se publicarán en siete volúmenes, Vida de Don Quijote y Sancho (1905), el genial ensayo que será la exposición definitiva de su idea del quijotismo -idea que para él casi significó la única

salvación de su tierra, la novela Amor y pedagogía (1902), Niebla, con la que el autor logra fama internacional, y en 1913, El sentimiento trágico de la vida, que es como la síntesis de todo el ideario filosófico que se encontraba desparramado en los escritos anteriores.

Lo que nos ha parecido esencial de esta doctrina figurará como objeto directo de nuestro estudio. En este breve recorrido biográfico-intelectual sobre la vida y pensamiento de Unamuno, sólo podremos detenernos en los rasgos generales de la obra de este largo y fructífero período.

6: La existencia según Unamuno:

La fórmula de la existencia ha parecido un magnífico epígrafe para gran parte del pensamiento de Unamuno. En efecto, ya la mera fórmula que condensa la preocupación filosófica de Unamuno, la fórmula del "hombre de carne y hueso", la sitúa muy cerca de la preocupación existencialista de nuestro tiempo. (26) Las semejanzas entre las orientaciones básicas del pensamiento de Unamuno y las de Heidegger, Sartre o Marcel saltarán ala vista a quien conozca Ser y tiempo, El ser y la nada o El misterio del ser. Si se compara la situación del hombre en Unamuno y la de los existencialistas de mediados de siglo, se hallará que Unamuno es en realidad uno de sus precursores. (27) Lo que importa del hombre unamuniano no es su dependencia de Dios, sino

su agonía, que lo sitúa en soledad y en el centro del mundo, absolutamente libre, porque la agonía provee y garantiza esa libertad. Y el hombre descubre la agonía, su auténtico ser, en cuanto se enfrenta al hecho ineludible de la muerte y de la nada. Es decir, la muerte asegura tanto su agonía como la misma libertad. Se es por la muerte y para la muerte. La misma muerte le descubre la compasión y el amor, por medio del cual se constituyen los otros y el mundo; es decir, se proyectará el hombre sobre su mundo entero y lo personalizará, lo hará y lo creará en función de su yo. En todo esto, Unamuno, se acerca notablemente a los principios generales de la filosofía de Sartre en El ser y la nada, por ejemplo. Y por lo demás, comparte con toda la escuela su especial sensibilidad por el individuo y su razón de ser, además de su insistencia en la autenticidad, que si bien es Heidegger quien la populariza como tópico, ya está de lleno en la ensayística de Unamuno. También la tendencia de incluir la materia, los instintos, la psicología, dentro de su análisis de la existencia. Su hombre de carne y hueso no es sólo simple pensamiento racional, sino pensamiento íntegro, tanto lógico como también visceral, que piensa "con todo el cuerpo y toda el alma, con la sangre, con el tuétano de los huesos, con el corazón, con los pulmones, con el vientre, con la vida." (28)

Análogas tendencias pueden observarse en la filosofía del quijotismo, expuesta en la Vida de Don Quijote y Sancho. En ella se proyecta en la figura del Quijote el

conflicto íntimo, la agonía, la desesperación frente a la realidad, mientras que ésta llega hasta concebirse como sueño. Y frente al horror de la nada se afirma el instante, lo inmediato y el mundo como único mundo posible, como único absoluto que nos queda, y el servicio a él como misión del hombre y único sentido de la existencia.

7: Las llamadas "influencias":

Además del epígrafe de existencia, el pensamiento de Unamuno de estos años se ha solido incluir bajo epígrafes adicionales de espiritualismo, de vitalismo, pragmatismo, etc. Ello ha servido en gran parte para asociarlo e integrarlo con esos movimientos del siglo pasado y de principios del presente. En cuanto a la existencia, se le ha asociado con Kierkegaard y Pascal, en el vitalismo con Darwin y Bergson, en el pragmatismo con William James, en el espiritualismo y voluntarismo con Hegel y Schopenhauer, respectivamente.

Podría ser éste el momento más apropiado para estudiar las llamadas "influencias" de otros pensadores sobre Unamuno. Sino que nos parece conveniente someter ese posible estudio a tres reservas fundamentales. Primero: creemos que el estudio de las influencias se ha exagerado demasiado en nuestro siglo, sobre todo en las investigaciones y disertaciones de nivel universitario, dándole más importancia a la proveniencia, al origen, que al producto nuevo que

resulta de ellas. Darwin se ha sobreimpuesto a Aristóteles, con menoscabo para los dos. Creemos que aunque persistirá la curiosidad por el principio y los orígenes, pese a lo estéril que puede resultar, no debe pensarse que el origen, las influencias y los precursores son la razón de ser de la substancia de las cosas. En realidad esto constituye un residuo de la historiografía del siglo pasado que ya es hora de eliminar.

Segundo: debe tenerse especialísimo cuidado con el estudio de las influencias en Unamuno, sobre todo cuando él mismo las declara. En el fondo, Unamuno siente muy poca disposición a aceptar y tomar de los demás; más bien predomina en él la tendencia contraria, a dar de lo suyo a los demás, abusar en los demás lo que le parece más cercano a lo propio. Si se miran a fondo, las influencias de James, Kierkegaard o Pascal son puro mito. Todo estudio de influencias, entonces, deberá mantener esta reserva y evitar la exageración.

Tercero: no creemos imprescindible un estudio exhaustivo de las mismas por la razón adicional que ya se han hecho. Para la relación de Kierkegaard y Unamuno está el magnífico estudio de Jesús Antonio Collado, además de otros estudios como el de Meyer, Farré, etc. Carlos París ha estudiado recientemente el papel que juega el pensamiento de Darwin y el evolucionismo en su obra. P. H. Fernández se ha detenido minuciosamente sobre los paralelismos entre James y Unamuno en su tesis de Salamanca de 1961.

Por estas tres razones no creemos necesario extendernos demasiado sobre este punto y nos conformaremos con breves indicaciones al respecto. En cambio, le prestaremos más atención a las analogías que creemos ver entre Hegel y Unamuno, porque éstas no han sido objeto de estudios anteriores y porque fúe uno de los pensadores que más a fondo parece haber estudiado Unamuno. En el fondo creemos percibir los ecos de una corriente idealista en todo su pensamiento, y el objeto de esta tesis es en parte perseguir esas resonancias, como la demuestra la disposición de la misma. No porque creamos en la dependencia del pensamiento de Unamuno de las ideas de Hegel -la obra misma del autor puede servir de prueba de la distancia que hay entre el origen y el producto acabado- sino porque creemos que rastreando estas resonancias se amplían las posibilidades de entender y observar la estructura general del pensamiento unamuniano. Después de examinar el estudio que Unamuno ha hecho de Hegel y la importancia de éste en su pensamiento, pasaremos a mencionar brevemente, a manera de indicación, la importancia de Darwin, Kierkegaard y James.

a. Hegel:

Hegel representa para Unamuno el primer encuentro con la cultura alemana. Ante ésta el pensador mantuvo siempre una curiosa actitud, lindante a veces en la cautela,

otras en el entusiasmo, y algunas en el completo repudio - éstas eran las ocasiones en que hablaba de la Kultura alemana. La actitud es explicable, ya sea por la confusión entre la esfera política y la cultural -una mente en gran parte polémica no es muy dada a netos deslindes de esferas-, ya por simple falta de afinidad espiritual. Sin embargo, nada de esto se aplica a Hegel.

Aprende alemán en el Ateneo de Madrid:

"En aquel viejo Ateneo, el del caserón de la calle de la Montera, recibí mis primeras lecciones de alemán, de un sajón que declamaba aparatosamente los temas del libro de lectura. Todavía me parece oírle al bueno de Lahure Schütz pronunciar con todo su énfasis aquello de ein reicher Ritter! Y con qué emoción iba yo a recibir aquellas primeras lecciones de alemán que se me antojaba habían de abrirme, como con llave mágica, un nuevo mundo! Y algo de esto ocurrió sin duda." (29)

L

Las primeras lecturas de Hegel parecen realizarse durante la misma estancia en Madrid, en la ocasión que se lanza a la carrera vertiginosa a través de la filosofía -1882. En una carta al director de la revista argentina Síntesis explica que le leyó motivado por la "detestable Historia de la filosofía de Fray Zeferino González, O. P. " quien hacía un panegírico de Hegel diciendo que de haberle iluminado la fe católica, habría sido el Santo Tomás del siglo XIX. (30)

En la carta a Federico Urales dice: "Aprendía alemán en Hegel (en otro lugar especifica que en la Lógica), el estupendo Hegel, que ha sido uno de los pensadores que más honda huella han dejado en mí... Luego me enamoré de Spencer, pe-

ro siempre interpretándole hegelianamente." Veinte años más tarde, parece que lo sigue leyendo aún. "Leo poco, porque leí mucho; sólo Hegel me ha alimentado para largo rato." (31) Sin embargo, alrededor de estos años, se irá alejando de él, incluso se hombre concreto de carne y hueso le forzará a rebelarse contra su racionalismo y su logos impersonal. Pero esto no quita para que no conservara siempre una admiración invariable por él, por el esfuerzo de su abstracción por encerrar el mundo en una idea; lo tuviera a la vista por el resto de su vida y tuviera tan presente su sistema de razonamiento que su ideario -ya lo veremos- se resiente fuertemente de algunas ideas hegelianas.

En la misma carta a Urales llega a admitir: "Hoy mismo creo que el fondo de mi pensamiento es hegeliano." Es así en efecto, en cuanto la experiencia del yo traducida en términos de conciencia se convierte en el fondo y en el eje central de su filosofía. Ya en la Filosofía Lógica del año 1886, trata de relacionar su idea incipiente y tosca de conciencia con la de Hegel: "Llamo Conciencia al conjunto de los hechos y las ideas, los hechos relacionados a las ideas, y éstas relacionadas a los hechos, es decir, al conjunto de todo lo conocido. Viene a ser en cierto modo la Idea de Hegel, pero la Conciencia no es algo distinto del conjunto de hechos e ideas." (32) Diríamos que en cierto modo nada más. Pues su idea de conciencia, aún posteriormente, nunca rebasa la etapa del espíritu subjetivo de la fenomenología hegeliana. No es la idea la que se absoluti-

za en su pensamiento, sino más bien la consciencia (Bewusstsein y aun el Selbstbewusstsein) y todas sus determinaciones de índole fenoménica como la angustia, el ansia, el terror, la esperanza, el amor, y sobre todo su dimensión de la voluntad. (En esto Unamuno, como es obvio, asimila más bien la modificación schopenhaueriana de la Idea.) Es verdad que la conciencia ansía absolutizarse, concientizar la realidad hasta transformarse en la única realidad, pero lo hace sin querer nunca perder su cualidad subjetiva y empírica. En cambio, para Hegel, el progreso de la Idea supone la disolución de la subjetividad. Sin embargo, tanto en uno como en otro, la conciencia de sí es cifra de la realidad total, pues ella es tanto la fuente de lo infinito como de lo finito, del ser del hombre como del de Dios; se abole el abismo entre el Creador y la criatura que estatúa Kierkegaard. No es el Creador razón de ser, sino la consciencia que se proyecta como única realidad al universo entero ya Dios. Tanto es así que la realidad o la objetividad del mundo externo no interesa mayormente a Unamuno; el conocimiento fundamental es la consciencia, y la consciencia de sí mismo, y en ella va incluido el mundo externo en términos del mundo concientizado. La realidad externa interesa sólo en cuanto referida al yo interno, sólo en cuanto es consciencia -en lo cual está latente no sólo el recuerdo de Hegel, sino los fundamentos mismos de la filosofía moderna.

Esto es así a pesar que se reconoce que la dirección o tendencia de la consciencia es básicamente una

nostalgia por lo superior a ella. Pero aun cuando se reconoce esto, se reconoce también que esa nostalgia no es producida por el ser superior, sino por la consciencia misma. Es decir, la conciencia degenera en contradicción. Con ello se descarta un poca solución hegeliana que fundía el pensamiento y el ser y, por lo tanto, obviaba la división del nómeno y del fenómeno y el problema del conocimiento. En Unamuno -y también en parte en Kierkegaard- el conocimiento vuelve a convertirse en problema de la preocupación filosófica, a la vez que ha dejado de serlo, en cuanto no quiere serlo. Pues la fe suple lo que antes le faltaba al conocimiento. Sin embargo, la fe es imposible, porque radica en una contradicción, e así via discorrendo. Es el conflicto de la consciencia que teme su finitud y simultáneamente -gracias a Hegel- quiere saberse infinita. El problema no existía para Hegel, pero sin él tampoco hubiera sido posible.

En realidad la auténtica universalidad es asequible sólo a Dios, pero como Dios, al igual que el espíritu universal, no pueden más que ser proyecciones de mi yo, de mi consciencia, entonces resulta que la conciencia coincide con lo más universal. Es un universal "resignado" y a la vez "renuente", pero no puede ser de otra manera. El espíritu universal coincide con la consciencia individual. Lo universal (el allgemeiner Geist de Hegel) es el Dios que siente en la consciencia, no el espíritu objetivo absoluto, sino la contradicción que implica la absolutez de la subjetividad. He aquí quizás el sentido más pro-

fundo de aquella frase tan usada por Unamuno: "creer en Dios es crearle"; su presencia en la consciencia lo crea, no sería posible sin su creación en el hombre y por el hombre.

(33) En vez del logos abstracto, intelectualista, Unamuno instaura el Dios cardíaco, cuya condición cardíaca se mide principalmente por su irracionalidad. Como en Hegel, hay en él también la fascinación por lo absoluto, pero, a diferencia de él, es un absoluto fundado en lo irracional y en la contradicción. Siendo ésta su naturaleza, se sigue que necesita de lo infinito; lo superior, Dios, razón, etc. para ser irracional, y por serlo también.

Por lo demás, es de clara impronta hegeliana su idea de que la historia es el desarrollo del pensamiento o del sueño de Dios en la tierra. Para Hegel era el desarrollo y la exteriorización de la idea en el tiempo. También lo es la oposición que suele establecer entre naturaleza e historia, como también su idea del Volksgeist que, a pesar que no se menciona más que una vez, está en el fondo de todo En torno al casticismo como fuerza radical que mueve la historia de un pueblo, o sea, la exteriorización o realización en la historia de un pueblo específico de una "concreción" del Espíritu en su evolución dialéctica.

Como lo demuestran los apuntes exteriores, Schopenhauer a veces se cuela entre aquellas repercusiones que creemos más viable adscribir a Hegel. No es de extrañar, a pesar del antihegelianismo de Schopenhauer. Por lo demás, Unamuno mismo se ocupa de señalar la importancia que

tuvo para él la lectura de Schopenhauer. En la carta a Urales dice: "Bastante más tarde leí a Schopenhauer, que llegó a encantarme, y que ha sido, con Hegel, el que más honda huella ha dejado en mí." No es difícil rastrear su huella en los escritos unamunianos. Está presente en el papel primario que asigna a la voluntad, en el dolor como origen de la consciencia, en el sentimiento de la compasión, como también en la gran cantidad de frases ingeniosas que de él cita constantemente.

A modo de coda a estos párrafos sobre sus contactos con algunos representantes de la cultura alemana (a Nietzsche lo trataremos en otro apartado), citaremos una carta a José de la Luz León del período de su exilio en Hendaya: "Ahora no tengo aquí ni Heine, ni Schopenhauer ni Nietzsche... Aquí he leído últimamente a Hölderlino (maravilloso!) y a Gottfried Keller... También he leído una muy buena novela de Arnold Zweig. (Der Streit um den Sergeanten Grisha, 1928) y poemas de Rilke." (34) A Rilke parece que lo llegó a conocer durante su estadía en París, como se desprende de una carta a Jean Cassou. Sin embargo, parece que esta entrevista con el poeta máximo de este siglo, efectuada junto a Alfonso Reyes, fué de índole social y no se llegaron a conocer verdaderamente. (35)

b. Kierkegaard:

En cuanto a Kierkegaard, creemos que el estudio de Collado sobre el tema (quizás el estudio más serio

que se haya hecho no sólo sobre la relación de los dos pensadores, sino también sobre el pensamiento filosófico de Unamuno) nos excusa de insistir más sobre la cuestión. En él se encuentra lo esencial, ilustrado y documentado hasta la saciedad. Aquí, basándonos en esta obra, intentamos sólo compendiar brevemente los resultados de ese estudio, con el propósito de completar nuestras referencias a las lecturas de Unamuno.

Parece que también en el caso de Kierkegaard resulta un poco arriesgado y prematuro hablar de la "influencia" de este pensador sobre Unamuno. Se entera de la existencia del teólogo danés por el libro de Brandes sobre Ibsen, en el cual también empezó a aprender la lengua danesa. Y parece que la primera lectura no puede ser anterior a 1901, (36) lo cual quiere decir que, para la época en que lo descubre, su pensamiento estaba ya plenamente desarrollado en lo fundamental. Por otro lado, es sumamente revelador que un libro tan importante como Enten/Aller no lo termine hasta 1932, como declara en el prólogo a San Manuel Bueno y Mártir. (37) Esto parece confirmar la sospecha de muchos investigadores (Collado, Marías, Sánchez Barbudo) que Kierkegaard no es fuente de sus ideas, sino instrumento de su corroboración. Lo cual se demuestra además en el hecho que la idea central, la visión general de su pensamiento, no interesa tanto a Unamuno como algunos conceptos salteados que por lo menos en nombre parecen idénticos a los suyos.

Pese a esto, son varias las notas que compar-

ten los dos filósofos. Parten los dos de la singularidad del individuo; conciben la verdad como búsqueda de autenticidad, interioridad, vida; como empeño de alcanzar el hombre íntegro e integral. La inspiración filosófica de ambos es de tipo existencial, aunque con la salvedad que los orígenes, la evolución, la temática y los fines de la misma son diversos y pueden ser hasta contrapuestos. Se colocan ambos al frente del intelectualismo y racionalismo extremo, pero el irracionalismo de Kierkegaard acepta la razón dentro de la dialéctica existencial, mientras que el de Unamuno la niega aunque la necesite para su contradicción. Tanto uno como el otro cree que lo verdaderamente real y presente no es lo temporal, sino lo eterno, y que el presente es la substancia de la eternidad. Pero Kierkegaard persigue la síntesis de la temporalidad y la eternidad; Unamuno, en cambio, establece la eternidad como antítesis del tiempo. Parece que sus conceptos del absurdo y la paradoja los adapta de los escritos del danés o, por lo menos, los desarrolla a partir de él, pero el sentido de ambos conceptos varía en los dos: en Kierkegaard la paradoja se basa en la heterogeneidad de los elementos de la existencia; en Unamuno en su mismo antagonismo. Es verdad que para los dos la existencia no se concibe sin Dios, pero su papel es distinto. Para Kierkegaard, Dios importa por la referencia de la existencia a Dios; para Unamuno por la de Dios a la existencia. Por eso, para el primero la relación entre Dios y el hombre resulta fuente de angustia, mientras que para el se-

gundo esa relación no es problema, pues estamos en Dios. Pero, por otro lado, la fe hace que la existencia de Dios no sea problema para el danés, mientras que para Unamuno es el mayor problema.

En lo anterior puede advertirse fácilmente la razón por la cual Unamuno tiene que divergir de Kierkegaard. Y es en el fondo la incapacidad de Unamuno de aceptar el mundo sobrenatural; falta en él el salto de la fe, que es el punto clave de la filosofía kierkegaardiana. Kierkegaard cree en la gracia, en la redención, en la imitación de Cristo, parte del cristianismo, mientras que Unamuno pide razones para creer, aunque las rechace después. Por esta razón, Unamuno desconocerá la desesperación del pecado, y la idea de la fe será distinta (por lo demás, el ensayo La fe es anterior a la lectura de Kierkegaard): la fe para Kierkegaard elimina la duda, mientras que para Unamuno la fe en esencia sigue siendo duda. Distintos serán también los conceptos de la angustia (en Unamuno más dramática y psicológica, en Kierkegaard más teológica), la función del conocimiento, la importancia que se le asigna a la inmortalidad (para Kierkegaard, claro está, no puede resultar problemática), etc. Todo lo cual lleva a la diferencia ontológica fundamental que para el filósofo de Copenhague la consciencia se funda en Dios, mientras que para Unamuno Dios se funda en la consciencia.

Análogas deformaciones y adaptaciones ocurren las veces que Unamuno usa pensamientos y conceptos de Pascal para probar sus propias tesis. (38)

c. William James:

Más difícil resulta precisar la importancia de James en su obra, pero después del estudio de P. H. Fernández, parece probado que el entusiasmo con que lo cita proviene más de descubrir una analogía y una corroboración en un pensamiento ajeno que de auténtica asimilación. De todos modos, su pragmatismo parece anterior a la lectura de Pragmatism, The Will to Believe, The Varieties of Religious Experience y The Principles of Psychology, las únicas cuatro obras de James que Unamuno cita en sus obras. No se pretende restarle importancia a la obra de James, pero los parecidos entre el pensamiento de los dos no tiene porqué restarle tampoco originalidad al pensamiento de Unamuno. Concuerdo con la conclusión de P. H. Fernández: "La razón de esos parecidos se encuentra, no en que los haya absorbido por entero del norteamericano..., sino en su peculiar idiosincrasia y en que ambos bebieron de las mismas fuentes; en que la etapa asimiladora de sus respectivos pensamientos se nutre de las mismas doctrinas en boga durante la segunda mitad del siglo XIX." (39) En efecto, muchos de los rasgos que tiene en común con James: la singularidad del individuo, el anti-intelectualismo, antirracionalismo, los tiene en común con James y con Kierkegaard también, y su voluntarismo y pragmatismo podrían fácilmente encontrarse también en Nietzsche. Por lo demás, convendría tener en mente la diferencia en la respectiva orientación del pragmatismo: una es de carácter netamente existencial, otra, funcional y utilitarista.

d. Darwin:

Frente al positivismo y al materialismo del siglo pasado, las nuevas teorías dinámicas de la ciencia de la segunda mitad de siglo proveerán una base para nuevas corrientes de pensamiento y de acercamiento a la realidad. El darwinismo y la evolución será una de ellas, e incluso la filosofía optará por traducir los nuevos descubrimientos de la dinámica, la física y la biología al plano filosófico y ontológico. Se rechazará el materialismo positivista a partir de una nueva concepción del hombre que incluye su biología completa y pretende ser más totalizante y menos abstracta que la anterior. Trayectoria semejante puede observarse en Bergson y en Unamuno. En el caso del último, el libro de Carlos París ha venido a iluminar este aspecto de su pensamiento recientemente. En efecto, aunque la mención expresa de Darwin en su pensamiento no es tan frecuente como la de James, por ejemplo, no cabe duda, si se observa bien, que todo el pensamiento de Unamuno abunda en categorías y conceptos biológicos, sino darwinianos. El, por lo demás, no ocultó nunca su admiración por el biólogo inglés y tampoco pudo substraerse a la atracción de las teorías evolucionistas entonces en boga. Se sabe que en su prima juventud asimiló la idea de la evolución; más tarde la asimilación pasará a ser elaborada, transformada y puesta al servicio de sus propias ideas. En cierto respecto, quizás se trate del pensamiento que más influyó y que más determinó el pensamiento de Unamuno -porque lo

supo emplear perfectamente para sus necesidades, que eran totalmente distintas a las de Darwin. No se trata de una mera referencia a Darwin, sino de una incorporación intelectual que produjo fruto, verdadera inseminación de un escritor por otro. La conferencia de Valencia en 1909, en memoria del centenario del nacimiento de Darwin, ilustra magníficamente cómo poco a poco el germen darwiniano ha dado lugar a una visión filosófica, cómo el evolucionismo se ha adaptado plenamente a las necesidades espirituales de Unamuno. Carlos París ha estudiado con detenimiento el curso de esta simbiosis y señala tres niveles de la misma: 1) el evolucionismo como destrucción del finalismo, 2) como ilustración biológica de los conceptos ontológicos (el hambre de inmortalidad traduciría, por ejemplo, el instinto de reproducción) 3) como base para una filosofía evolucionista, de signo humanista, que aspira a resolver la tensión hombre-naturaleza. (40) Al final, la inversión será total y Darwin habrá pasado completamente al servicio de Unamuno: "La herencia, la lucha por la supervivencia y el dominio, la variación, no son sino la traducción darwiniana, la modesta lectura empírica de estos grandes temas ontológicos." (41)

e. Nietzsche:

Por último, no creo que se deba ni se pueda hablar de relación alguna entre Nietzsche y Unamuno que no sea de indiferencia o incompreensión, de rechazo. Regalado

llega a firmar que "la esencia de su ontología, la voluntad de poderío, l.. la tomó de las alucinantes teorías de Nietzsche, o por lo menos se inspiró ampliamente en ellas." En otra parte concibe La vida de Don Quijote y Sancho como una especie de producto que se logra mediante la combinación de la idea del superhombre y la voluntad de poderío neitzcheiana con el concepto del mundo como representación de Schopenhauer.

(42) Tales afirmaciones son en realidad infundadas y adolecen de superficialidad, tanto respecto a Nietzsche como respecto a Unamuno. No creo que haya razones suficientes para dudar de las reiteradas afirmaciones de Unamuno que no ha leído a Nietzsche, que lo conoce sólo indirectamente, fragmentariamente. Y no lo dice en sus primeros años, sino también en su ancianidad. En 1928, en la carta a José de la Luz León, escribe: "A Nietzsche lo he leído poco, poquísimo, casi nada. Le conozco sobre todo por citas y referencias. Deseo leerlo por entero; no sé cuándo lo haré." (43) No existe tampoco ningún testimonio de que lo hiciera después, cuando, por lo demás, ya su pensamiento no admitía cambios. Pero la mejor prueba radica en la total incomprensión del pensador alemán por parte del español. Los denuestos e improprios en su contra se repiten constantemente a lo largo de los años. En 1898 escribe "el frío seco de Max Stirner ha llevado a la imbecilidad el genio del desgraciado Nietzsche."

(44) El nadir se alcanza en 1915 (quizás se explica por la polémica antigermana de la época, aunque nada lo justifique), en donde dice que Nietzsche fué siempre lo que acabó siendo

a las claras: un loco ~~de~~ remate. Y luego, lo trata de hombre débil, pedante, terrible loco, sofista de la violencia y profeta de la guerra. (45) A los ^umo puede conceder que es un gran poeta, un verdadero poeta, conductor de almas. (46) Cuando nolo rechaza, lo ^untiende a su manera: otra manera de probar que no lo conocía. La búsqueda del superhombre se convierte en la búsqueda del hombre interior, de la propia dignidad personal. (47) La vuelta eterna en un remedio de la inmortalidad ^{de} la alma. La visión de Nietzsche se ha tornado totalmente ^unamuniana en el poema A Nietzsche de los Sonetos de Bilbao, que cito en su totalidad por su particular curiosidad:

Al no poder ser Cristo maldijiste
de Cristo, el sobrehombre en arquetipo,
hambre de eternidad fué todo el hipo
de tu pobre alma, hasta la muerte triste.

A tu aquejado cor^azón le diste
la vuelta eterna, así queriendo el cipo
de ultratumba romper, oh nuevo Edipo!,
víctima de la Esfinge a que creíste

vencer. Sintiéndote por dentro esclavo
dominación cantaste y fué lamento
lo que a risa sonó de león bravo;

luchaste con el hado en turbulento
querer durar, para morir al cabo

libre de la razón, nuestro tormento. (48)

Por lo demás, Unamuno, aún en vida, rechazaba toda asociación con el pensador teutón. "Hasta a no pocas de las cosas que llevo escritas se les ha atribuido un origen nietzscheniano, siendo así que no conozco a Nietzsche, y eso de no hace mucho, más que por un librito francés de Lichtenberger y por algunas referencias desparramadas. Y en cambio esos señores críticos que andan a la busca de los antecedentes de uno, no han sabido dar con mis Butlers, españoles algunos de ellos. Así suele suceder." (49) Quizás el conocimiento que tenía de Nietzsche le bastaba para apartarse de él, como argumenta García Blanco, (50) pero no bastará nunca para probar una relación, mucho menos de dependencia, entre los dos pensadores. Unamuno mismo ha señalado una posible fuente de comunidad entre ambos: la sofística helénica. (51) Otras no las hay. Aquéllos que relacionan sus respectivas actitudes ante la democracia o el socialismo, o su vitalismo y voluntarismo, olvidan que lo mismo se podría hacer entre decenas de pensadores de la misma época.

8. Unamuno, figura pública:

En 1914 se le destituye del rectorado de la Universidad de Salamanca por razones políticas. Al estallar la primera guerra europea, Unamuno se decide ideológicamente a favor de los aliados, llevado por su antipatía al prusianismo y por su franca anglofilia, y no por aversión

intelectual a Alemania, como quieren hacer ver algunos comentaristas. (52) Estas simpatías conllevaron una áspera campaña contra los germanófilos y contra la supuesta política germanófila de Alfonso XIII, campaña que, gradualmente, y sobre todo por la amargura que le causó la destitución de su cargo, se convirtió en lucha abierta contra la monarquía española.

El momento señala la entrada de Unamuno al campo de la política, lo que acaso signifique que su preocupación por la situación española se ha intensificado a tal grado que ve llegada la hora de entrar en el campo de la acción. Pero éstos son los años también en que aumenta su fama literaria, fama que inevitablemente habrá de confundirse con la importancia política que va adquiriendo su nombre, y que creará aquel conflicto íntimo que no lo dejará más entre lo que es auténticamente y lo que se es para los demás, se "representa". Entra en el juego de la política, empieza a hacerse a sí mismo una figura para los demás, pero simultáneamente, le carcomen los escrúpulos y la insatisfacción -no puede decidir cuál es su verdadero ser, si el que el público ve o el que él cree ser. El prólogo al Hermano Juan planteará la cuestión en su máxima pureza teórica, afirmando que ser equivale a representar -pero lo hace en el momento que Unamuno ha renunciado ya a la figura pública.

La vida pública y la vida literaria de estos años acusan también un curioso desdoblamiento de su personalidad. No parece haber continuidad entre una y otra; su o-

bra literaria no parece afectada en ningún momento por su campaña política. De este período proceden Abel Sánchez, uno de los análisis más penetrantes del odio que se han hecho, La tía Tula, otro ensayo sobre amor y maternidad frustrada, El Cristo de Velázquez, su ingente poema lindante casi en el misticismo y, por último, la mayor parte de los Ensayos erráticos (1901-1924), que es el máximo documento del humor del autor, humor muchas veces filológico, pero no por eso menos chispeante y vivo.

La polémica contra la monarquía continúa aun después que se establece la dictadura de Primo de Rivera. En consecuencia, será desterrado a la isla de Fuerteventura. (1924) Meses después, escapa a Francia, aun cuando ya se le había indultado, y en Francia (sea en París o en Hendaya) permanecerá en destierro voluntario hasta 1930, año en que se establece la República y regresa triunfalmente a España. (53) La experiencia del destierro fué acaso la más dolorosa para el pensador, ya sea porque fué la primera vez en su vida en que tuvo que enfrentarse a una realidad que ya no le obedecía, ya por la inusitada fuerza y arraigo que tenía la patria en su ánimo y personalidad. Y Unamuno nunca llegó a reponerse del dolor de esta experiencia. Testimonio de esta incapacidad es el ensayo titulado Cómo se hace una novela, penoso y embarazoso para cualquier escritor. Y las otras dos obras de este período, Romancero del destierro y Desde Fuerteventura a París, no hacen más que exponer de manera más inmediata el dolor del desterrado.

De los años del destierro es también la obrita La agonía del cristianismo, que es como un epígono del pen-

samiento filosófico-religioso del autor, y comotal, no conserva más que labrillantez verbal de los mejores capítulos del Sentimiento trágico de la vida o de los ensayos.

9. La República:

La última etapa de su vida va desde su regreso a España en 1930 hasta su muerte, ya en plena guerra civil. En los años inmediatamente después del regreso, su figura adquiere casi carácter de padre de la patria; se transforma en símbolo del republicanismo liberal español que por medio de su lucha ha logrado lo que ansía. Recibe los máximos honores que el Estado otorgaba a un ciudadano: alcalde ad perpetuum de Salamanca, ciudadano de honor de la República, rector vitalicio de la Universidad de Salamanca.

Y sin embargo, la nueva institución republicana no parece satisfacer a Unamuno. Bien pronto empiezan sus fracasos políticos y errores. Los últimos artículos de los años 1933-36 (publicados bajo el epígrafe Visiones y comentarios) (54) dejan ver a las claras que no entendía lo que estaba pasando, y su reacción se limitará a atacar la ola de agitaciones y violencias que entonces se desencadenó. Tiene lugar un retraimiento progresivo de la realidad política, en la que había estado inmerso en los últimos veinte años. "Se va produciendo... una sensación de inutilidad, decansancio, de desaliento; el refugio último ante la in-

comprensión de la realidad será así un cierto nihilismo, dentro del cual, en definitiva, todo es igual y nada importa ya nada. Unamuno seguirá con su actitud de rebeldía, atacando a unos y a otros, pero cada vez más solitario y cada vez más alejado de la realidad y de la historia." (55) Terminará refugiado en el pasado absoluto, totalmente apartado del presente histórico de su pueblo.

Y, sin embargo, fruto de esa soledad son algunas obritas que quizás sean de lo mejor de su obra poética y dramática, reflejos todos de la desesperación y soledad que amargaron sus últimos años. En poesía, gran parte del Cancionero. Los dramas: El otro, La esfinge, Raquel y El hermano Juan. Y también la obrita que resume la crisis religiosa que pareció atormentarle toda su vida y que culmina en una visión de resignación y ^bobvios tonos pragmáticos: San Manuel Bueno y Mártir.

Muere el último día de 1936. Su final coincide con los principios de la catástrofe que puso fin a la democracia liberal española.

NOTAS:

1) OC I 309 ss. Con OC se abreviarán las referencias a las Obras Completas de Unamuno, edición Vergara Editorial en 16 volúmenes, por concesión especial de Afrodisio Aguado, S. A., Madrid, 1959-1964.

(2) Para esto puede verse La generación del noventa y ocho, de Pedro Laín Entralgo, Espasa-Calpe, Madrid, 1847, sexta edición, 1967.

(3) OC III 67

(4) Laín Entralgo ha dado una exposición de la misma en su libro España como problema. Hay también extensas referencias a la misma en otro libro suyo, Menéndez Pelayo, Espasa-Calpe, Madrid, 1952, en especial páginas 20-32.

(5) Citado por A. Zubizarreta, Tras las huellas de Unamuno, Taurus, Madrid, 1960. P.27

(6) V. Carla Calvetti, op. cit. P. 92, 95: "non si può evitare di sottolineare le gravi inesattezze che rivelano un affrettato accostamento a un superficiale ripensamento delle argomentazioni tomistiche, coltesolo genericamente, in una illecita confusione fra il piano essenziale e quello esistenziale, esprimente la incomprensione e la intolleranza che Unamuno manifesta nei confronti della teología tomista."

(7) Cf. A. Zubizarreta, Tras las huellas de Unamuno, P. 17

(8) Cf. Correspondencia entre Unamuno y Vaz Ferreira, Montevideo, 1957. P, 18

(9) OC VIII 719

(10) V. A. Zubizarreta, op. cit. P. 27

(11) V. Menéndez Pelayo, Historia de las ideas estéticas, IV, 275

(12) OC III 259

(13) OC VII 260-261

(14) OC VIII 718-720

(15) Carta a Federico Urales. Citada por García Blanco, En torno a Unamuno, p.481

(16) V. Elías Díaz, El pensamiento político de Unamuno, Madrid, 1965, P.39

(17) V. Regalado García, A. op. Cit. P.37

(18) V. Regalado García, A. op. cit. P.14

(19) OC III, Nicodemo el Fariseo, P.123

(20) Carta a Urales, *ibid.*

(21) V. A. Zubizarreta, op. cit. P.30

(22) *Ibid.* P.32

(23) OC III 282 ss.

(24) La crisis está documentada de la siguiente manera:

a. Carta a Jiménez Ilundain del 30 de enero, 25 de marzo y 23 de diciembre de 1898.

b. Carta a Ganivet del 20 de octubre de 1898.

c. Carta a Clarín del 9 de mayo de 1900.

d. Carta a Juan Arzadún del 30 de octubre de 1900.

Testimonios literario de la misma: Nicodemo el Fariseo. La crisis está también relatada por Pedro Corominas en el artículo La trágica fi de Miguel de Unamuno y reinterpretada por A. Zubizarreta en el último capítulo de Tras las huellas de Unamuno.

(25) Carta a Federico Urales. Cuán lejos está este protestantismo del protestantismo ortodoxo y luterano, lo revela la ausencia de Cristo en la salvación del hombre, de la salvación por justificación, la poca importancia que se le da al

pecado y a sus consecuencias, etc.

(26) Se entiende que Unamuno no habla de "existencialismo", sino de "humanismo" o "hominismo".

(27) El mismo Heidegger, según MiguelCruz Hernández, ha reconocido su deuda para con él: "Y en Friburgo, Heidegger, mientras me señalaba los volúmenes de Unamuno alineados en su biblioteca, me decía que era el pensador español que más le había preocupado." Miguel Cruz Hernández, La misión social de don Miguel de Unamuno, Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno, III (1952), 46

(28) OC XVI 141

(29) OC X 349, La evolución del Ateneo de Madrid.

(30) OC XV 920

(31) Epistolario Clarín - Unamuno. Carta del 10 de mayo de 1900.

(32) V. A. Zubizarreta, op. cit. P. 9

(33) La idea aparece no sólo en Hegel, sino también en Schopenhauer. En Feuerbach además se habla de la formación y génesis social de Dios, al igual que de las religiones, ideas que aparecerán también en Unamuno.

(34) OC XV 887-888.

(35) En la biblioteca de Unamuno se conserva, sin embargo, una edición alemana de las poesías de Rilke con una dedicatoria que reproduce un poema de Hölderlin. Una carta de Jean Cassou (12-II-1927) revela que Rilke admiraba mucho a Unamuno. Véase Emilio Salcedo, Vida de don Miguel, P.276.

(36) V. J.A. Collado, op. cit. P.388

(37) OC XVI 576

(38) V. Carla Calvetti, op. cit. P. 68 ss. y 102

(39) V. P. H. Fernández, Miguel de Unamuno Y William James, Salamanca, 1961. P. 93

(40) V. Carlos París, op. cit. P. 138 ss.

(41) Ibid. P. 149

(42) Cf. Regalado, op. cit. P. 13 y 73

(43) OC XV 887-888

(44) OC VIII 658

(45) OC VIII 1102

(46) OC V 875

(47) OC V 421

(48) OC XIII 611

(49) OC XI 740

(50) V. M. García Blanco, En torno a Unamuno, P. 481

(51) En la carta a Manuel Gálvez del 15 de abril de 1928.
En OC XV 875.

(52) Con mucha más justificación, si fuera lícito establecer perentoriamente tales simpatías o aversiones, se podría hablar de una aversión hacia los franceses. Lo admite en una carta del 30 de agosto de 1905: "padezco, he de confesarlo, un misogalismo crónico." (C. Petollet, De mis memorias, Santander, 1952, en el Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo). Una carta a Jacques Chevalier, sin embargo, da una visión más justa del carácter polémico y político de este tipo de simpatías o aversiones: "yo no he callado nunca lo que nos diferencia a los españoles de los franceses... pero ahora, ante el enemigo común de la libertad espiritual y de los pueblos, he hecho callar todo eso y me he puesto al lado de la justicia, de la libertad y de la civilización cris-

tiana. (15 de marzo de 1915, citada por M. García Blanco en En torno a Unamuno, P. 601-602)

(53) Quien quiera más detalles sobre esta peripecia biográfica, puede encontrarlos en la biografía de Emilio Salcedo, Vida de Don Miguel, Salamanca, 1964, la más completa y detallada que hasta ahora se haya publicado, e imprescindible para cualquier estudio biográfico.

(54) OC XVI pp. 873-951

(55) Elías Díaz, op. cit. P. 72

I

LA CONCEPCION UNAMUNIANA DE LA CONCIENCIA

1. El aspectometafísico de la relación entre la conciencia y la materia:

Que no puede hacerse cuestión del origen o evolución de la conciencia en el pensamiento de Unamuno, se desprende del carácter dualista que siempre le fué fundamento. Este carácter dualista es el verdadero punto de partida de su pensamiento, el principio no-probado sobre el cual se asienta toda la construcción posterior. Se puede ver esto en varias partes del Sentimiento trágico de la vida, y años más tarde, en el ensayo de 1915 titulado Sobre el paganismo de Goethe, nos lo dice en forma más explícita:

"No hay en el fondo sino dos posiciones metafísicas, una monista y otra pluralista, que más estrictamente suele ser dualista. (1) O se cree que hay dos sustancias o dos realidades más o menos conexas y coordinadas, pero irreducibles entre sí: el espíritu y la materia y que la conciencia no puede ser una mera función física, o se cree que no hay sino sólo sustancia o realidad."

De manera que se parte de la disyuntiva monismo - dualismo. Para en seguida eliminar la posibilidad del monismo, la posibilidad dada por el materialismo y el mecanicismo de la época, frente a la cual Unamuno se vió colocado y tuvo que combatir. El monismo significó siempre para él un peligro para la hegemonía y la dignidad de la conciencia o la eliminación de la trascendencia de Dios: los ejes de su dialéctica. Peligra la conciencia porque el monismo tiende a absolutizar a uno u otro de los elementos, mientras que ésta necesita la dicotomía espíritu-materia

para ser conciencia. Por esa razón, "decir que todo es espíritu es lo mismo que decir que todo es materia." Como ya veremos, la conciencia necesita la materia para saberse conciencia. Y por la misma razón también, al peligrar la trascendencia de Dios, peligra su esencia: "En cuanto no se cree en la trascendencia de Dios, lo mismo da decir que todo es Dios como que no lo es nada." (OC VIII 1113)

En El sentimiento trágico de la vida, (2) Unamuno nos dice que todo monismo es materialista. Materialismo significa "la doctrina que niega la inmortalidad del alma individual, la persistencia de la conciencia personal después de la muerte." Curiosa definición, que en verdad no pretende ser definición por esencia. Sin embargo, hay que tener en cuenta que su intención es mostrar cómo en el monismo está implícita la posibilidad de la materialización de la conciencia y cómo esto puede implicar la desaparición o la anulación de la misma. Y el paso de esto a la negación de la inmortalidad del alma es evidente. Por la misma razón, explica Unamuno que la razón es también materialista: "su obra es comprender y explicar el Universo, y para comprenderlo y explicarlo, para nada hace falta el alma como sustancia imperecedera." De manera que el uso del vocablo "materialismo" no debe confundirnos. Unamuno no pretende darle un sentido preciso y exacto, sino indicar con él uno de los peligros del monismo, que es el peligro también implícito en todo materialismo y positivismo, por lo cual éste está declarado de antemano al fracaso: Es el peligro de quedar satisfecho con el "cómo" de las cosas e ignorar el instinto

irrefrenable de conocimiento que nos lleva no al "cómo", sino al "por qué", a la búsqueda de los fines, prerrogativa esencial de la consciencia.

Por tres razones, entonces, se rechaza el monismo. (3) Amenaza 1) la naturaleza de la consciencia, 2) la esencia de Dios y 3) la inmortalidad del alma. Y, como se verá más tarde, en el fondo se trata de la misma cosa. Se comprenderá, en tal caso, el problema que late en lo íntimo de toda esta argumentación. La ciencia del siglo pasado ha desechado toda explicación trascendente y teológica y se pretende comprender la vida y el mundo como evolución de fuerzas puramente inmanentes, incluyendo el hombre mismo. El proceso de la eliminación de la teología ha llevado a su vez a la teologización de la materia. La ciencia del siglo pasado termina en el materialismo, convirtiendo todo lo que se decía "espiritual" en un sub-producto de procesos y evoluciones puramente materiales. Y sin embargo, el hombre parece seguro -porque lo siente inmediatamente- de un principio que no puede reducirse a materia. Aquí habrá de surgir el conflicto para el joven Unamuno entre su experiencia irrefutable de la consciencia que, además de ser, quiere, duda, sufre, y el materialismo mecanicista que quiere someterlo a sus categorías.

Se concluye, pues, que sólo los sistemas dualistas aseguran la inmortalidad del alma y con ella, el alma misma, y la trascendencia de Dios. Garantizado de esta manera el dualismo materia -espíritu (que, en verdad, es garantía dudosa, pues se trata de una pura petición de princi-

pio), se sigue que lo que a continuación interesax es la relación de estos dos elementos. Y como el proceso del devenir del mundo es para Unamuno decididamente un proceso de progresiva concientización, la primera fase de dicho proceso tendrá que referirse a la materia, el elemento con menor o ningún grado de conciencia.

En el capítulo décimo del Sentimiento trágico es donde Unamuno ha expuesto en más detalle el problema de la materia. (4) En estas páginas se pretende llegar primero a una concepción racional y, al fracasar ésta, a una concepción religiosa, que a la larga también ha de fracasar. No hay que decir que el interés primario de Unamuno no es discutir la naturaleza de la materia per se, sino en función de su papel -positivo o negativo- en la problemática de la inmortalidad del alma. Lo dice expresamente: "Ni de mi materia ni de mi fuerza me inquieto, pues no son más mientras no sea yo mismo mío, esto es, eterno." (5)

Es pues, bajo esta condición, que tenemos que examinar la materia. Huelga poner en cuestión si es condición conveniente o adecuada al problema. En Unamuno no hay otra.

La posición de Unamuno ante la concepción racional de la materia es predominantemente polémica (6) y, a pesar que no siempre lo dice, el blanco de su polémica es el monismo mecanicista y, en especial, el de Herbert Spencer. Posición que, por lo demás, era bastante corriente a finales del siglo pasado. (Recuérdese, por ejemplo, la refutación que del mecanicismo hace Bergson,) Unamuno ve en

el monismo mecanicista un paradigma del fracaso racional que conlleva irremediablemente la interpretación absolutista de la materia.

Blanco primero de su polémica es la fórmula de la conservación de la materia y la energía, que era el supuesto implícito de la evolución en Spencer. (7) La refutación se hace a base de argumentos que, aunque no convincentes, ponen al desnudo varios elementos característicos del pensamiento unamuniano:

1. Olvida el mecanicismo que "para los hombres, prácticamente, energía es la energía utilizable y que ésta se pierde de continuo..." (Habría que añadir aquí también: "para los hombres.") Evidentemente, el criterio que se toma para la refutación es de obvio carácter pragmático. Importante no es la energía en sí, sino en cuanto utilizable por los hombres.

2. En segundo lugar, y ya esto es más característico de los ataques que se hacían en la época al mecanicismo: "lo valedero, lo real para nosotros es lo diferencial, que es lo cualitativo."

3. Y en tercer lugar, otro argumento de evidente raíz pragmática: "la cantidad pura, sin diferencias, no obra..."

Se observa, entonces, que trata de apartar la la vista del aspecto cuantitativo del ser y carga el acento sobre el aspecto "existencial" de la cuestión: la relación del hombre con esa cantidad. No refuta la concepción cuantitativa de la materia, sino que le resta importancia a esa

posición, haciéndonos ver que el sentido de la materia habría que buscarlo en nuestra relación con ella y no en la absolutización de la misma. De esta polémica resulta entonces que si la materia nos interesa es por lo que tiene que ver con la actividad o utilidad del hombre.

Que la transformación de la materia sea explicable por sí misma, como explica la evolución de Spencer, lo rechaza Unamuno por las siguientes razones. El primer argumento es el más débil:

"la última palabra de la ciencia... parece ser que el mundo material, sensible, camina por la degradación de la energía... a una nivelación última, a una especie de homogenio final."

Unamuno toma como fuente principal, como "la última palabra de la ciencia", el libro que en parte está comentando en estas páginas: La dégradation de l'énergie de B. Bruhnes. Dejemos fuera de cuestión si es verdad que se trata de "la última palabra de la ciencia" y si los descubrimientos de la ciencia pueden decidir cuestiones como éstas. Igualmente dejemos de lado el paso tan inesperado y tan injustificado del homogéneo final de Bruhnes al homogéneo primitivo de Spencer. Anteriormente se había valido del homogéneo final para insinuar la imposibilidad de la evolución spenceriana. Ahora lo toma de punto de partida para demostrar los absurdos a que llevaría el homogéneo primitivo de Spencer, es decir, una teoría de la autosuficiencia de la materia. El paso es, sin lugar a dudas, equívoco, pero, en fin de cuentas,

cumple con el cometido de traernos a la segunda prueba de la imposibilidad de la autosuficiencia de la materia.

Spencer supone una inestabilidad dentro del homogéneo, por medio de la cual se pasa a la heterogeneidad. Unamuno opone, no sin razón, que esta solución no resuelve nada, que es tan "mística" o "mitológica" o más que la acción creadora de Dios, y añadamos nosotros, tan mística como la que propondrá el mismo Unamuno más tarde. (Inevitablemente las soluciones han de ser mitológicas en el terreno que nos movemos, si no pueden ser científicas.) Además, la inestabilidad del homogéneo, por falta de un principio de acción eterna, (¿o porque se le declara eterna?: la confusión del pasaje permite otras interpretaciones) supone la infinitud del Universo. Pues Unamuno concluye que "no cabe concebir un Universo eterno y limitado", donde habría que subrayar más bien el no cabe y esperar una aclaración que nunca llega.

Sin embargo, la infinitud del universo es improbable, pues "para nuestro mundo parece probada su gradual nivelación o, si queremos, su muerte." Se trata, en verdad, de las consecuencias derivadas del segundo principio de la termodinámica, según el cual, el Universo camina hacia su propia desaparición, en virtud de la degradación de la energía. De todos modos, es sorprendente la enormidad del non sequitur que aquí se introduce para cortar el argumento que ya amenazaba escapársele de las manos. Primero, hay que destacar la debilidad del "parece probado" y

cómo el autor tiende a basar sobre semejante fundamento la imposibilidad del homogéneo de Spencer. La frase podría indicar una fuente de garantía absoluta, pero, en este caso, nolo parece; al contrario, parece más bien que el autor se funda en la evidencia de la obra de Bruhnes que tiene a la mano. No se pone en cuestión, hay que advertir, la verdad o falsedad del contenido de la aseveración -contenido que aún hoy sigue siendo cuestión inquietante en el fondo de la investigación de la ciencia moderna- sino la forma de argumentación que se emplea para salir del problema que el mismo autor se había creado. Demás decir que con los no cabe y los parece probable no se puede refutar la inestabilidad del homogéneo de Spencer. Conviene más afirmar que dicha inestabilidad no resuelve nada que probar su imposibilidad mediante procedimientos tan palmariamente falaces.

Sin embargo, no olvidemos que la impaciencia de Unamuno tiene su justificación en los supuestos de su pensamiento y que éstos tienen casi un valor de intuición primaria, no lógico ni racional. (A pesar de que no podemos renunciar al derecho de cuestionar dicho valor, mucho menos cuando se trata de fundamentarlo ilegítimamente.) Y en este caso lo que se intentaba demostrar era la imposibilidad de la autosuficiencia y de la absolutez de la materia. Y basta que sólo se declare la posibilidad de la destrucción -nadie puede negar la posibilidad aunque con ello tampoco se aclare nada- para que ipso facto se destruya su absolutez -que quizás tampoco signifique tanto. La posibilidad de di-

cha destrucción es, evidentemente, posibilidad racional, y Unamuno quiere traernos a esta situación límite para entonces dejarnos ver la significancia de la misma en relación con otros elementos de la realidad. La vida y la realidad entera pretendían entenderse como evolución de fuerzas naturales y materiales. El hombre se reduce a pura materia, y también todo aquello por lo cual se afirmaba su superioridad. Pero la posibilidad racional de su desaparición despierta en Unamuno la inquietud y la intranquilidad que son garantías de la conciencia, y desde entonces, se iniciará la lucha -que no terminará ya más- entre el hecho de la conciencia y la imagen mecanicista y evolucionista de la realidad.

Interesaba, pues, la relación del espíritu y la materia. Demostrada la posibilidad de la destrucción de la materia, ¿qué habrá de pasar con el espíritu? Si la razón insinúa que es admisible la destrucción de la materia, ¿qué insinúa respecto al espíritu? Como en el caso de la materia se trata de una posibilidad, se sigue de sí mismo que la consiguiente situación del espíritu o su relación con la materia caerá también dentro del reino de la posibilidad. Y es por esto que las aseveraciones que se hacen alrededor de esta relación toman forma de pregunta y para nosotros, no habrán de tener otro valor que de pregunta. (Preguntas, que, por la misma razón, podrían hacerse ad infinitum.) Son por ejemplo: ¿Cuál ha de ser la suerte del espíritu en la degradación de la materia? ¿Menguará con ella, o la destrucción conlleva el crecimiento de la otra? ¿No marcha el

universo a un cero de materia y a un infinito de espíritu?

Y al final de esta serie de investigaciones, el autor contesta debidamente: "Ensueños". Que es como decir que no hay manera de explicar racionalmente la relación del espíritu y la materia. Preguntarse por ella ha de tener siempre por resultado una interrogación infinita y vana.

2. Un segundo intento de iluminar el papel de la materia en su relación con el espíritu lo encontramos en su exégesis del principio teológico de la apocatastasis. (8) Examinemos brevemente este pasaje en lo que pueda sernos de relevancia. La apocatastasis, o sea, el que Dios sea todo en todos, la vuelta de todo a Dios, (Dios se concibe aquí como el summum de conciencia) la entiende Unamuno como la posibilidad de que todo se reduzca a conciencia. La conciencia llegaría en este estado a su momento de culminación, de apoteosis, y se alcanzaría entonces un nuevo estado en donde el universo entero pasaría de lo temporal a lo eterno. El universo volvería a Dios; justo esto es lo que se quiere expresar con la anacefaleosis o la apocatastasis, que es como la traducción del sueño de Unamuno en términos de la teología de San Pablo. Pero en seguida, y es lo que en esta coyuntura interesa, surge la objeción a tal reducción: ¿no suprime la vuelta a Dios la materia, el principio de individuación? Y si suprime la materia, ¿no vuelve todo a una conciencia pura, que de tan pura ni siquiera es concebible? De donde derivamos que el espíritu necesita de la materia, que ésta tiene la función de "apoyar"

el espíritu. Y además, una conciencia infinita es impensable, pues la idea misma de conciencia conlleva conciencia de límite. La posibilidad teológica-racional de la apocatástasis desemboca también en un callejón sin salida.

Ya en el terreno de la pura especulación teológica (que Unamuno denomina "locos ensueños"), se insinúan otras posibilidades de justificar el proceso del mundo como un proceso de progresiva concientización y la consiguiente relación de la materia y del espíritu. Una de ellas es pensar que Dios (donde siempre hay que entenderlo como Conciencia, acaso en recuerdo de las mónadas de Leibniz) ha comenzado en estado durmiente en la materia y que, paso a paso, se haya liberado de ella. Pero en tal caso, habría un momento en que se identifican la materia y la conciencia y no se podría precisar cómo logra iniciarse el proceso de la distinción de las dos. Otra sería pensar que la Conciencia del Todo se esfuerza por hacerse de cada parte: que un Dios monoteísta, solitario, se encamina al pantéismo. Donde, evidentemente, se desemboca en la misma dificultad que en la posibilidad anterior.

En conclusión, tampoco la teología nos puede dar una solución que satisfaga racionalmente al problema de la relación de la materia y el espíritu. Como tampoco se puede probar la autosuficiencia de la materia respecto al último. Por el camino contrario, vuelven a aparecer las mismas dificultades que habían asomado en la investigación anterior. De manera que no hay posibilidad alguna de justificar o salvar racionalmente la autosuficiencia de la materia

o del espíritu.

3. Sin embargo, de las páginas que siguen, (9) se desprende que hay una íntima relación entre el problema de la inmortalidad y la conciencia, que la salvación depende de la salvación de la conciencia. Y como el problema que interesa a Unamuno por sobre todos los demás es el problema de la inmortalidad, se sigue que, por lo pronto, lo que procede es salvar la conciencia del modo que sea posible. Con esto entramos en la esfera escatológica, cuya problemática nos ocupará más tarde, pero, por lo pronto, indicaremos las posibilidades que señala Unamuno, pues de las mismas se valdrá a continuación para resolver el problema de la relación materia-espíritu.

- a. Una de ellas es el apetito d anhelo de eternidad:
"Nuestro apetito es eternizarnos, persistir." (10)
- b. La segunda es solución de clara orientación romántica: Se descubre la eternidad de la conciencia no en un fin ajeno a ella misma, sino en la eternidad del mismo anhelo y esperanza de eternidad: "Mi alma anhela... eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse del todo nunca." Es decir, se aplaza la apocatástasis, que amenaza sacrificar la conciencia personal en aras de la Conciencia Divina. (11)
- c. La tercera reúne en sí el ~~appeto~~ volitivo y el

pragmático: "Hay que creer en la otra vida... y en una vida individual y personal... hay que creer en esa otra vida para poder vivir ésta y soportarla y darle sentido y finalidad."

Con lo que Unamuno nos traslada a un campo en que se aleja de la justificación racional y que está más cerca de su auténtico pensamiento: es el campo de la voluntad.

4. Disuelta la razón como recurso de conocimiento, se acude a la voluntad de creer, a la fe. El salto es quizás demasiado precipitado y el recurso declarado a la fe debilita la solidez de la argumentación que sigue. "El mundo material o sensible, hemos de creer con la fe, enseñe lo que nos enseñare la razón, que no existe sino para encarnar y sustentar al otro mundo, al mundo espiritual." (12) La atención se fija tanto en la condición cognoscitiva, que lo que sigue parece algo socavado, no porque se dude de la sinceridad de este salto a la fe, sino más bien porque la continuación, que es la exposición definitiva de la relación de la materia y espíritu en su pensamiento, podría subsistir sin ninguna otra condición y, si acaso necesitara de algo, sería de una exposición más cuidada, detallada y fundamentada dentro de la misma línea que se desarrolla a continuación. Faltando esto, se tiende a sospechar muy justificadamente que el salto a la fe está allí más bien para encubrir o disfrazar la incapacidad, la impaciencia o la fal-

ta de voluntad teórica del autor.

Veamos en breve qué es lo que ^{se} introduce de nuevo y fundamental en la relación de la materia y el espíritu. ¿Cómo sustenta la materia al espíritu?

- a. Se afirma la presencia en el Universo entero de un espíritu que lucha por conocerse, por cobrar conciencia de sí, por serse, por ser espíritu puro. (13)
- b. La materia es imprescindible a esa conciencia de sí de espíritu. Este parece necesitar de mediación en el proceso de autoconocimiento.
- c. Debido a esta necesidad de mediación, el espíritu crea la materia. Como es ya de esperar, esta última parte del proceso, que tanta importancia tiene en la totalidad del mismo, queda sin explicar. En vista de esta deficiencia, hay lugar para cuestionar si la creación de la materia por parte del espíritu explica la disponibilidad de la misma o viceversa. Pues anteriormente se ha afirmado que la conciencia de sí se logra sólo mediante la materia. ¿Por qué este sólo?
- d. En esta relación materia-espíritu, el espíritu queda preso y limitado por la materia, de la misma manera que el pensamiento está limitado por la palabra. Y la limitación causa dolor al espíritu. Esta limitación es aplicable también a Dios entendido como Conciencia del Universo. (14) Dios también está limitado por la materia bruta en que vi-

ve, de la que trata de libertarse y libertarnos. Dios sufre en cada uno de nosotros y todos sufrimos en él.

e. El dolor nos revela la existencia de la conciencia:

"Es la congoja la que hace que la conciencia se vuelva a sí." (15) También nos revela la existencia de nosotros mismos, del prójimo, del mundo, y finalmente, el sufrimiento de Dios. (16) De manera que, hasta cierto punto, es el dolor que causa la materia el que nos descubre la realidad entera. El dolor de la conciencia se descubre como la clave del universo. (17)

CONCLUSION:

Ya este primer tema nos revela las limitaciones y condiciones bajo las cuales hay que aceptar el pensamiento de Unamuno. El aspecto formal deja mucho que desear: falta de consecuencia, descuido, falta de detalles y de construcción, incapacidad o impaciencia teórica. Lo que, por una parte, es explicable por haber tomado como punto de partida un aspecto que, aunque es punto de partida ideal, en su obra no es punto de partida efectivo y la importancia y el tratamiento que se le da es insignificante. Se ha visto que el interés primordial del pensador no está dirigido a una exposición teórica de la materia, y así sólo al papel de ésta en la posibilidad de la inmortalidad del alma. Pero, por otra parte, -y se ha podido ver esto en la exposición

que precede- hay ya el temor que esta inconsecuencia y flojeza lógica sean defecto no sólo de una parte de su obra, sino desu totalidad.

¿Qué se puede extraer de lo que antecede para una aclaración sobre la relación del espíritu y la materia?

Se hadescubierto que existe una relación de claro carácter dialéctico entre ambos. El espíritu crea la materia, pero ~~ix~~ la crea porque no puede prescindir de ella, porque necesita de ella para ser; sin ella resulta inconcebible. Sin embargo, una vez creada, sentirá el peso y la limitación de ésta, y el sufrimiento que esta limitación le produce le llevará a tratar de liberarse de ella. Así se implante en el pensamiento de Unamuno, desde un principio, la idea de la dialéctica, que no abandonará más durante el curso de su vida. La idea me parece clave en todos los aspectos de su pensamiento y en especial para entender aparentes contradicciones y el desarrollo general de su trayectoria intelectual. Esta tesis, en gran parte, tratará de perseguir dicha dialéctica en los más diversos ángulos del pensador. Por lo demás, el descubrimiento de los dos Unamunos de Blanco Aguinaga me parece confirmar la presencia de esta dialéctica en el plano anímico, que tanto determina e informa el plano metafísico, sobre todo en el caso de nuestro pensador.

Fuera del hecho, como ya hicimos notar, que este fenómeno de la creación de la materia necesitaría ser más explicado de lo que lo está en Unamuno, hay que conce-

der que es el punto decisivo de toda esta dialéctica. En ella se nos revela la preeminencia del espíritu sobre la materia, a pesar que se reconozca la mutua necesidad de los dos. De esta manera, la cuestión de la materia en Unamuno parece tender a una solución de claro carácter idealista. Veamos si la cuestión del tiempo y la historia se ajustan al mismo tipo de solución.

Pero antes, recuérdense una vez más dos elementos de su pensamiento que nos parecen decisivos para el futuro desarrollo del mismo.

Uno es el recurso a la fe como único modo de resolver el problema que plantea la relación de la materia y el espíritu. Vimos ya lo injustificado que parece ser tal elemento en proceso de su pensamiento y cómo amenaza minar todo lo que de él se deriva.

Otro es la introducción del elemento del dolor en la concepción ontológica del Universo. Este viene a concebirse, en definitiva, como la clave del Universo. No hay que pasar por alto si no la novedad de este elemento en el pensamiento de la época (ya estaba dado en Schopenhauer, p. ej.), por lo menos la penetrante sensibilidad e intuición ontológica de que podía disponer algunas veces nuestro pensador.

Se inicia así el proceso que Unamuno ha llamado de concientización, un crecimiento de la consciencia que progresa hasta identificarse con el Universo entero. Es el momento en que un elemento de tipo existencial comien-

za a cuartear el mundo racionalmente escéptico de Unamuno y surge una visión positiva de este mundo y del ser. La pregunta de OC XVI 310 más optimista no puede ser: "¿En todo el vasto universo habrá de ser esto de la conciencia que se conoce, se quiere y se siente, una excepción unida a un organismo que no puede vivir sino entre tales y cuales grados de calor, un pasajero fenómeno?"

NOTAS AL CAPITULO PRIMERO:

(1) No se explica por qué el pluralismo necesariamente tiene que reducirse a un dualismo.

(2) OC XVI 207 - EE II 801. Con EE se indicarán los dos volúmenes de Ensayos de Unamuno publicados por la Editorial Aguilar, para mayor comodidad de aquéllos que no tienen acceso a las Obras Completas publicadas por Vergara Editorial.

(3) Esta posición en realidad lo hace volver en alguna medida a las creencias anteriores a su conversión al positivismo, conversión que se registra en la Filosofía lógica que escribió hacia 1886 y que ha dado a conocer parcialmente Armando Zubizarreta. En ella se observa cómo tiene que sustituir el sistema filosófico dualista de su etapa religiosa ingenua con un sistema monista, que, sin embargo, se aleja del positivismo y se acerca ya a la futura teoría de la existencia. La exposición que aquí hacemos resume la actitud de Unamuno, y los diferentes movimientos de la misma, ante ese sistema monista creado por el positivismo y el mecanicismo, al que él en algún momento adhirió -y todo esto se hace en retrospectiva, a la distancia de veinticinco años.

(4) Lo que pueda haber sobre el tema en la introducción al ensayo Civilización y cultura nos interesa aquí mayormente. Puede verse fácilmente que el plano de este ensayo difiere radicalmente del plano en que nos movemos aquí y en el Sentimiento trágico de la vida. El "yo" y la "naturaleza" de este ensayo no corresponden a la "materia" y "espíritu" de escritos posteriores. Allí se trata más bien de investigar los orígenes de la cultura fenoménicamente y no ontológicamente. El artículo es de 1896.

(5) OC XVI 174 - EE II 771

NOTAS (Cont.)

(6) Tema de lo que sigue es el capítulo décimo del Sentimiento trágico de la vida, OC XVI 362 y ss. - EE II 941 y ss.

(7) La ley, imprescindible para entender el positivismo y la ciencia del siglo pasado, dice que la cantidad de energía en la naturaleza es eterna e inalterable como la cantidad de materia. La idea, bien común de la época, y sobre todo de la física, fué aceptada por Spencer, quien veía en ella labase de la ciencia. Se entiende que el individualismo de Unamuno no le permita aceptar la eternidad impersonal que promete dicha ley.

(8) OC XVI 366ss. - EE II 945

(9) OC XVI 369 ss. - EE II 948 ss.

(10) Es harto curiosa la relación que establece Unamuno entre la doctrina de la evolución y su propia idea de la evolución hacia la eternidad, la inmortalidad y la conciencia, lo cual bien podría dar pie a ver en el darwinismo uno de los principales gérmenes de su pensamiento, vista la gran abundancia de términos biológicos que utiliza. (V. OC VII 786) En la Conferencia de Valencia de 1909, la struggle for life se concibe no sólo como expresión de una tendencia de conservarse, sino también de excederse, imponerse y absorber a los demás. Esta lucha por la vida no es sólo clave del progreso material, histórico y cultural (...tratando cada cual de imponerse y no de conservarse, esforzándose por perpetuarse y eternizarse, ...así es como se ha cumplido el progreso.), sino también del progreso ontológico de la conciencia: "Todo hombre que sea de veras hombre... siente un tormento de sed y de hambre, siente un ansia de la perpetuidad y totalización de la conciencia, siente... un apetito de divinidad."

(11) Un temprano indicio de esta actitud posterior lo tenemos en la carta a Don Fernando Giner de los Ríos del 22 de septiembre de 1899: "El que cree haber hallado a Dios

NOTAS (Cont.)

es, en el fondo, un espíritu poco religioso; está siempre más adentro. Y hay que buscar la alegría íntima en esta rebusca incesante de lo Inaccesible. Quiero intentar lo imposible, a conciencia de que lo es. "Sed perfectos como vuestro Padre"; nos dió como meta lo inaccesible." (Epistolario entre Unamuno y Giner de los Ríos, Rev. de Occidente, núm. 73, 1969.)

(12) OC XVI 337 - EE II 919

(13) Parecería que la lucha de las especies se hubiera trasladado al interior de la conciencia y de allí al Universo entero. Algunos lugares de la Conferencia de 1909 lo confirman: "Y primero que cada cual luche consigo mismo, que haga de su conciencia sagradocampo de batalla. El resultado de esta lucha habría de ser que "todo llegue acobrar conciencia de sí y de las demás cosas un día, y por fin brote o se descubra Dios, fin de la evolución." (OC VII 807)

(14) OC XVI 334 - EE II 916

(15) OC XVI 339 - EE II 920

(16) OC XVI 334 - EE II 916

(17) La formulación más exacta de esta idea se halla también en la Conferencia de Darwin: "Yo me he imaginado siempre que la materia no es más que un medio para la conciencia, y que este proceso evolutivo que nosotros vemos fenomenicamente ir, por así decirlo, de la piedra al ángel, tiene su razón de ser en una fuerza inmanente en que el ángel trata de desprenderse de la piedra cobrando conciencia de sí mismo... La materia se me aparece como un medio para la vida, la vida un medio para la conciencia y la conciencia a su vez un medio para Dios, Conciencia Universal." (OC VII 804)

2. La historia como forma de la conciencia: Dialéctica historia -eternidad:

Sería inútil tratar de separar el tiempo de la historia en el pensamiento de Unamuno. En ningún momento de su obra Unamuno logró ~~xx~~ desgajar teóricamente uno de la otra. Por eso, cada vez que a continuación se hable de historia, no se ha de entender un aspecto particular y específico de la historia, sino ésta vista en su dimensión ontológica, en su pura temporalidad. En cambio, cuando se hable de tiempo, se ha de entender tiempo histórico.

La primera y más detallada exposición que se tiene de la historia en la obra de Unamuno se encuentra en el ensayo titulado En torno al casticismo (1895), que el autor divide en cinco partes. (1) De estas cinco partes, la primera titulada La tradición eterna es la que más nos interesará en esta parte de nuestro trabajo, que va enderezado a investigar la naturaleza ontológica del fenómeno histórico-temporal.

En ella lo que Unamuno llama "tradición eterna" parece ser el elemento clave para una interpretación ontológica de la historia. ¿Qué es la tradición eterna? Ante esta pregunta surgen dificultades que esta vez, sin embargo, se deben a abundancia de juicios, algunos de ellos aparentemente contradictorios.

Primero, Unamuno establece una diferencia entre historia e intrahistoria: (2)

"Todo lo que cuentan a diario los periódicos, la historia de todo el presente momento histórico no es sino la superficie del mar, una superficie que se hiela y cristaliza en los libros y registros... Los periódicos nada dicen de la vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que a todas las horas del día y en todos los países del globo se levanta una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna, esa labor que como la de las madreporas suboceánicas echa las bases sobre que se alzan los islotes de la historia..." (3)

Esta labor y esta vida es lo que Unamuno denomina "intrahistoria." Es evidente que con ella se trata de establecer bajo la historia cambiante, de incidentes y sucesos, una realidad que tiende a depender menos de la temporalidad, pero que no puede prescindir de la misma. A la historia se le atribuye un carácter insubstancial, irreal, de ficción y engaño. Mientras que la intrahistoria asegura el ser, la substancia de lo que en la historia parece pasar nada más.

No se puede pasar por alto que esta exposición de la diferencia entre los dos elementos de la historia, desde el punto de vista sistemático, deja mucho que desear. El peso de las imágenes es demasiado para permitir una elucidación teórica. Y lo que a continuación sigue parece aumentar la complejidad del pasaje, pues Unamuno ^Uprocede a identificar la intrahistoria con la tradición eterna. "Esa vida intrahistórica... es la substancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna..." (4)

Aquí tenemos, pues, una primera definición

de lo que es la tradición eterna. Pero la misma nos hace preguntar acto seguido: ¿Qué conlleva esta identificación? La intrahistoria, por lo menos en la forma que Unamuno nos la describe, tiene innegable carácter histórico. Si se identifica con una tradición eterna (y véase la paradoja de eterno y tradición -tradere es un verbo totalmente inmerso en la temporalidad), ¿ha de perder su carácter temporal? Y si no, ¿qué quiere decir eterno en este contexto? ¿Se concibe la eternidad hasta cierto punto dependiente de la temporalidad y de la historicidad?

Se podrían citar textos para confirmar tanto una posibilidad como la otra. Lo que nos indica que, de alguna manera, Unamuno ha tratado de conciliar en su pensamiento la intrahistoria (y en cuanto ésta es el fundamento de la historia, la historia también) y la eternidad. Quizás no sea demasiado precipitado adelantar que en esta problemática creemos ver ya una solución de tipo dialéctico, parecida a la que resuelve la relación de la conciencia y la materia en el capítulo anterior.

Resultado de la identificación de la tradición eterna y la intrahistoria es el esperado rechazo que se hace de la historia "de superficie". Sirva para ilustrar esto la cita anterior de La tradición eterna, como también otros textos de diferentes ensayos. Por ejemplo, en el ensayo La vida es sueño: "no intuimos lo eterno por buscarlo en el tiempo, en la Historia y no dentro de él." (5) Y también La crisis del patriotismo. (6)

Pero, por otro lado, se dice que la historia

es la única vía de acceso a la intrahistoria: "Para llegar, lo mismo un pueblo que un hombre, a conocerse, tiene que estudiar de un modo o de otro su historia... Estudiando la historia de un pueblo se llega a... lo intrahistórico de él. (7)

Desembocamos en una contradicción que aparentemente nada nos aclara sobre la relación de la historia y la tradición eterna. ¿Qué valor tiene en definitiva la llamada historia? ¿Es sólo valor de introducción?

En La tradición eterna todo apunta a que su papel es mucho más importante. Se quiere ver en la tradición eterna una relación de dependencia o, por lo menos, de interdependencia, con respecto a la historia y a la temporalidad: "Pero lo que pasa queda, porque hay algo que sirve de sustento al perpetuo flujo de las cosas... Mientras pasan sistemas, escuelas y teorías, va formándose el sedimento de las verdades eternas de la eterna esencia..." (8) El tiempo y la historia van formando, por así decir, la sustancia de la intrahistoria. (9) Es así que Unamuno en los últimos años de su vida volvería a afirmar que la intrahistoria es la historia. La intrahistoria sustenta la historia y desde este punto de vista, la historia es lo superficial y pierde valor. Pero a la misma vez, la tradición eterna es lo que queda, el sedimento de lo que pasa y es entonces que la historia superficial adquiere no sólo un valor introductorio, sino casi un valor causal. Lo eterno parece fluir de lo temporal y no lo temporal de lo eterno, como podría parecer en las citas antes indicadas. "La tradición eterna, la que se

hace, se deshace y se rechace a diario, está en perpetuo proceso y vive en nosotros y con nosotros, si nosotros vivimos." (10) Este es el texto definitivo que logra indicar el carácter procesual de la tradición eterna y que, a la vez, logra conciliar la contradicción que se había dado antes entre la historia de superficie y la historia.

Pero muy bien podría alegarse que todavía nos movemos en terreno fenoménico y que mientras no logremos depurarnos de todas las dificultades o inconvenientes que conlleva dicho terreno (predominio de la imagen sobre el contenido intelectual, imprecisión), no nos sería dable llegar a una determinación más precisa del carácter ontológico de la historia.

Afortunadamente, en este mismo ensayo de La tradición eterna tenemos dicha determinación, una de las formulaciones más concisas y exactas que Unamuno nos ha legado: "Así como la tradición es la sustancia de la historia, la eternidad lo es del tiempo, la historia es la forma de la tradición como el tiempo de la eternidad." (11) De una parte, la tradición constituye el aspecto permanente, real y substancial de la historia; de otra parte, la tradición es tradición por obra de la historia. La eternidad no es una situación que sea distinta en carácter al tiempo; al contrario, está hecha de tiempo: sin la forma y la limitación que el tiempo significa es imposible que sea. Es sólo la dimensión del Todo captada en su expresión temporal. La contradicción que arriba se resolvía entre la intrahistoria y la historia en forma de imágenes se vuelve a plantear aquí

y resolver en forma más precisa.

Una vez formulada la coincidencia de la historia y la eternidad, nos toca caracterizar ésta y, así obrando, caracterizar simultáneamente la historia.

No es de extrañar que uno de los primeros resultados de esta coincidencia sea el conceder carácter absoluto a la historia. Es así que se debe interpretar el pasaje que a continuación citamos de Aforismos y definiciones (1923). (12) En él se contesta a la supuesta pregunta del por qué y para qué de la historia: "Y cuando nos fijamos en el por qué y en el para qué, vemos que sencillamente hay todo lo que hay y pasa todo lo que pasa, que hay historia y que la historia, al irse haciéndose, hace el por qué y el para qué." No hay ni una causa ni un fin exterior a ella; ella misma se hace a sí misma un fin y es causa de sí misma. Teniendo en cuenta lo presente que siempre tuvo Unamuno el texto de la Ética de Spinoza en sus escritos, no podemos menos de señalar las semejanzas de esta formulación con algunas de las "definiciones" de este pensador, y sobre todo, la primera de la obra, cuya semejanza con estas líneas salta a la vista. Ya veremos más adelante que esta indicación no deja de tener su fundamento.

En el artículo titulado El manifiesto del grupo Claridad (13) Unamuno vuelve a insistir sobre el carácter de la finalidad que es característica de la historia: "Porque la historia humana se acaba y concluye y cierra en cada momento de su curso y en cada momento de él vuelve a empezar, a iniciarse y a abrirse. Cada momento es fin y cada momento es medio. El verdadero finalismo consiste en aceptar un fin siempre presente." No el que se encuentra al final,

pues quizás no quepa aquí hablar de fin temporal, como tampoco de causa primera. Pues así como la causa primera está obrando siempre, el fin de la historia se está siempre realizando. El fin que caracteriza a la historia es un fin que "es" siempre. Y por ser siempre es siempre presente.

Si se niega todo finalismo, es de esperar que se niegue también todo determinismo. Así es que la historia llega a concebirse como "creación, o sea libertad."

(14) "La historia ni es fatalidad o determinación de la naturaleza -como quiere la concepción materialista de ella, la de Marx y los conservadores- ni es libre albedrío tampoco; la historia es libertad." Es esta libertad la que le permite prescindir de un fin último o de una causa primera. En virtud de la libertad, la causa primera y el fin último se funden en el momento de la creación que es siempre presente y eterno.

Es el momento ahora de precisar más a fondo la relación ontológica que se ha señalado ya entre la historia y la eternidad. De lo anterior puede deducirse que la historia se concibe como un presente y que característico de este presente es su eternidad. ¿Qué papel conservan en semejante concepción las otras categorías temporales de pasado y futuro, sobre todo el pasado que parece ser la categoría histórica por excelencia? Es evidente que de algún modo se ahogan en la eternidad del presente, pero, ¿cómo sucede esto?

Convendría tener presente que si el momento

histórico es un presente eterno, no es un presente porque sea eterno, sino que es eterno en su mismacalidad de presente temporal. El presente temporal es una forma de eternidad como lo es el tiempo en general. (15) Esta ambivalencia de la eternidad en Unamuno es algo que hay que tener en cuenta continuamente, pues de olvidarse, se olvida el verdadero carácter dialéctico de esta relación.

El presente, por su misma naturaleza, reúne en sí el pasado y el porvenir. Lo que no quiere decir que el presente agote el sentido de éstos. Al contrario, Unamuno parece casi tentado a decirnos que son el pasado y el porvenir los que hacen el presente, así como de la intrahistoria se hubiera podido afirmar que la hace la historia, la cual es en sí una tensión de pasado y porvenir. "El Porvenir existe; existe en el Presente y tanto o más que el Pasado. Si sólo existiera el Presente, ya que el Pasado fué y el Porvenir será el punto indivisible del tiempo, no existiría nada. No; no; vivimos en el Porvenir lo mismo que en el Pasado; vivimos en la eternidad." (16) La argumentación peca de falta de claridad, pero la consecuencia de la misma se puede deducir con facilidad: la eternidad necesariamente ha de incluir en su seno el tiempo todo con todas sus categorías. No se trata, pues, de una abstracción de la diversidad temporal. Con lo cual, el presente, que es el símbolo de la eternidad, se ve obligado a reconocer su dependencia de la temporalidad, que es como decir que se ve amenazado en su eternidad, pues ya se vió cómo el presente his-

tórico no puede obrar ni en vista de un futuro ni a causa de un pasado. Pero por otro lado, la eternidad recibe una forma que se nutre de temporalidad, aunque sea la temporalidad transfigurada en la eternidad del presente.

De manera que por un momento la eternidad parece confundirse con el presente temporal. Y este presente temporal parece ser inestable y nada en esencia. Es algo por la convergencia del pasado y el porvenir. Sin ellos no sería nada. ¿Cómo puede ser entonces forma de la eternidad?

La dialéctica de las categorías de la temporalidad alcanza su culminación y clarificación más lograda en un pequeño párrafo del Sentimiento trágico. (17) Es, muy significativamente para su pensamiento, el momento en que la problemática existencial se mezcla con la problemática de la temporalidad. No resta valor a la formulación el hecho de que la temporalidad que aquí en específico se trata es la temporalidad en el fenómeno del amor. Podría pensarse que el tiempo, tal como se nos revela en el amor, sea distinto al tiempo, digamos, de la cotidaneidad. Pero aun ^{en} este caso, se vislumbra la posibilidad que éstas sean meras formas de la temporalidad, que más que ser una temporalidad, no sean más que revelaciones de un mismo fenómeno. Tal parece ser aquí el caso. El fenómeno del amor no hace más que revelarnos una condición de la temporalidad que ya presentíamos. (18)

En este pasaje se define la naturaleza del presente: "Atamos el ayer al mañana con eslabones de ansia

y no es el ahora, en rigor, otra cosa que el esfuerzo del antes por hacerse después, no es el presente, sino el empeño del pasado por hacerse porvenir." Al presente se le concede valor existencial de ansia y esfuerzo, aunque sea sólo como parte de la condición del que participa del misterio del amor. En términos ontológicos, el tiempo que antes tenía la dignidad de ser forma de la eternidad amenaza ahora con esfumarse en un estado de la existencia. La nada que parece estar siempre al acecho en sus bajos fondos, amenaza con absorberlo de nuevo.

En el prólogo a su curiosa obra Cómo se hace una novela (1927), Unamuno habla del ahora como "del centro del tiempo, el foco de la eternidad." (19) La continuación del pasaje que citábamos de El sentimiento trágico va más allá aún: "El ahora es un punto que no bien pronunciado se disipa y, sin embargo, en ese punto está la eternidad toda, sustancia del tiempo." El presente es un mero punto que pasa y, sin embargo, ese punto contiene en sí toda la eternidad." He aquí dónde viene a culminar la problemática de las categorías temporales. El presente eterno que es para el pensador la clave del tiempo y la historia desemboca en una paradoja: el presente es una eternidad que se disipa, en donde la eternidad vale tanto como la temporalidad, cuya "esencia" consiste en pasar y disiparse. (20) Importa para lo que sigue no olvidar que esta extrema conclusión para el problema historia -eternidad se ha conseguido a base de una condición existencial, que el presente es también un estado de la conciencia.

Pues quizás debamos intercalar aquí otra interpretación de la historia que Unamuno suele citar con más frecuencia: la historia es el pensamiento de Dios en la tierra. En uno de los ensayos más hermosos de la colección Andanzas y visiones españolas (1922) (21) encontramos esta interpretación: "La Historia es lo que Dios piensa, lo que va pensando. Y el que vive, de un modo o de otro, más o menos visible y audible, por dentro de ella que sea, en la Historia, vive en el pensamiento de Dios y en él se queda, y se queda con el pensamiento en Dios." Se había concluido antes que la eternidad era la substancia de la Historia y el tiempo; ahora esta eternidad se identifica con el pensamiento de Dios. ¿Por qué precisamente con el pensamiento de Dios? ¿No habrá aquí un intento de establecer una relación, o por lo menos, un paralelismo entre la conciencia de la historia y la Conciencia del Todo? En mucho de lo que antecede se hubiera podido ver casi una convergencia entre la historia y la realidad de Dios. Pero también se hubiera podidosospechar, como indicamos, una relación bastante íntima entre el eterno presente histórico y la conciencia. Ahora se nos dice que ese eterno presente histórico es el pensamiento de Dios. La historia es un eterno presente. ¿Es Dios para Unamuno sólo pensamiento? Y si la historia es el pensamiento de Dios, ¿no vendría a identificarse Dios y la historia? ¿Y no consistirá la identidad en ser ambos una conciencia en lucha consigo mismo, dos caras de una misma conciencia?

Los pasajes que citamos a continuación pare-

cen decidirse por una solución de este tipo. La continuación del pasaje del ensayo de Andanzas y visiones españolas que arriba citábamos establece, por lo pronto, una relación de identidad entre el pensamiento de Dios y la conciencia. "Y el que vive... en la Historia, vive en el pensamiento de Dios ... Y vive en la Historia, todo el que... tiene, por oscura y vacilante que sea, conciencia civil. La muerte absoluta es la inconciencia."

Más decisivo aún nos parece otro pasaje que aparece en el comentario que precede a Cómo se hace una novela. (22) Si la historia es el pensamiento de Dios en la tierra y es la humanidad la que hace la historia, ¿no se desprendería de esto que es la humanidad quien hace el pensamiento de Dios, que es el eterno presente histórico el que hace a Dios, que nuestro esfuerzo por salvar la conciencia es el mismo esfuerzo por mantener en actividad a Dios? La respuesta de Unamuno parece definitiva: "Hacer historia... es hacer pensar a Dios, es organizar a Dios, es amasar la eternidad."

La historia es, pues, una lucha contra la inconciencia. Y esa lucha por la inconciencia es lo que parece caracterizar la esencia misma de la conciencia, al igual que la de Dios. Hasta aquí penetra el ansia de inmortalidad que se esparea por todo el pensamiento de Unamuno.

Una cita adicional que confirma la rectitud de nuestra conclusión la hallamos en la introducción de la Agonía del cristianismo. La hemos dejado para el final expresamente, pues parece ofrecer dificultades que podrían po-

ner en vilo la validez de los juicios anteriores. En ella se nos dice de golpe y porrazo que "...la Historia carece de última finalidad humana y camina al olvido, a la inconciencia..." (23) Aun más, esa Historia se contrapone claramente a la vida espiritual, cuando en la línea anterior afirma que "...la vida psíquica o espiritual es, a su vez, una lucha contra el eterno olvido. Y contra la Historia." (24) Es curioso que en el mismo párrafo se mencione a la historia como el pensamiento de Dios y como fuente de olvido. Curioso también que se establezca una distinción tan tajante entre "vida espiritual" y "pensamiento de Dios". De aceptarse esta posición, tendrían que rechazarse todas las interpretaciones anteriores de la historia. Y si no se rechazan, ¿cómo se explica entonces esta posición aparentemente tan contradictoria?

Pasemos por alto el descuido que es casi típico de esta obra, el nihilismo que asedia a Unamuno en estos años del destierro y que lo llevará a la doctrina de la representación del Hermano Juan, y tratemos de interpretar este pasaje concediéndole la misma seriedad e intención que en los anteriores que hemos considerado. Que la historia carece de última finalidad humana no nos es nuevo. ¿Es por esto que camina a la inconciencia? Pues señale más adelante que "todo el esfuerzo del hombre es dar finalidad humana a la Historia, finalidad sobrehumana." ¿Qué quiere decir en el contexto "finalidad humana? ¿Y por qué esta yuxtaposición de humana-sobrehumana?

Como primer paso, parece haber una relación entre la lucha contra el eterno olvido y el esfuerzo por dar finalidad humana a la historia, y por lo tanto, entre la "vida espiritual" y el ansia de finalidad. El fin de la vida espiritual vendría a ser dar finalidad humana a la historia. Unamuno no nos dice en qué consiste esa finalidad, pero la yuxtaposición de humano-sobrehumano nos hace por lo menos sospechar que consista en salvarse del olvido a que siempre está expuesta la conciencia por la inercia de la materia, consista en hacer pensar a Dios, o sea, hacer historia. Por lo demás, en el Sentimiento trágico se decía en varias ocasiones que la conciencia y la finalidad son en el fondo la misma cosa. Parafraseando unas líneas sobre la lucha por la existencia (struggle for life) que preceden a este párrafo que comentamos, podría concluir: "Se habla de lucha por la conciencia pero esta lucha por la conciencia es la conciencia misma, la consciencia, y es a la vez la lucha misma, la lucha." (25) Se ve entonces que la pretendida "finalidad humana" a que aquí se alude viene a encajar en nuestra interpretación del pensamiento de Unamuno, pues, de una parte, el hecho que se hable de finalidad no implica que es una finalidad exterior a la historia; de otra parte, esta finalidad concuerda con lo que hemos decidido es el objetivo de la historia: hacer pensar a Dios.

Aun así, quedaría todavía por resolver por qué en una misma oración se habla de la historia como pensamiento de Dios en la tierra y como camino del olvido y de la inconciencia. La solución no parece difícil: la historia

camina al olvido una vez se conciba como separada de la conciencia. Ahora bien, todo el esfuerzo del hombre va dirigido a salvar ese abismo entre el pensamiento de Dios y su conciencia. Y ese esfuerzo es la llamada "vida espiritual", principio de la conciencia, en cuanto es lo único que merece salvarse del olvido y alcanzar la eternidad. Y precisamente este esfuerzo es la historia. De hecho, el hombre siempre está esforzándose por no olvidarse de sí mismo y, al hacer esto, se esfuerza simultáneamente en que Dios no se olvide de sí mismo. Hacer historia es, como se dijo, amasar (formar) la eternidad.

La historia viene a reducirse, entonces, a un mero esfuerzo de la conciencia, una lucha de la conciencia, pero que puede formar a Dios. Si observamos bien, vemos que la historia es también otra manifestación de aquel dolor metafísico que surge al darnos cuenta de nuestra limitación (la amenaza de la materia, que es la amenaza del olvido y de la inconciencia) y que, al surgir, revela la existencia de nosotros mismos, del mundo, y finalmente, el sufrimiento de Dios. (26) La historia es la forma temporal del dolor metafísico.

CONCLUSION:

El resultado primero de esta investigación fué el descubrimiento de una coincidencia entre la historia y la eternidad, para en seguida verse el carácter recíproco y dialéctico de dicha coincidencia.

Una vez elucidada esta relación entre la eternidad y la historia se pasó a examinar la naturaleza de la temporalidad en la "eternidad histórica". Para ello se examinó el papel de las categorías temporales en el presente histórico y se vió que la temporalidad del fenómeno del amor nos da una solución al problema del carácter de la eternidad. Simultáneamente, se pudo ver la amenaza de la nada ínsita en esta concepción dialéctica del tiempo, la cual, según veremos más tarde, se presenta en otras partes de su pensamiento.

El examen del carácter de la eternidad nos llevó a la determinación teológica de la historia. La historia se concibe como el pensamiento de Dios en la tierra. Habiendo ya establecido una relación íntima entre la eternidad y la conciencia, procedimos a derivar una nueva relación entre la conciencia y el pensamiento de Dios, y como consecuencia de esto, descubrir el carácter activo de la historia en la formación de la realidad de Dios y cómo esta actividad de la historia es identificable a la actividad de la conciencia. Por esto, la historia se define al final como una lucha contra la inconciencia. Y en esto vimos una prolongación del gran tema de la inmortalidad que, como veremos, es el punto central de su pensamiento.

Por ser una lucha contra la inconciencia vimos que la historia resulta inteligible dentro del marco dialéctico conciencia-materia que esbozamos en el capítulo anterior. La conciencia crea la materia para, por medio del

dolór que la limitación que se ha creado le produce, conocerse y saberse como conciencia. La historia es una forma de la conciencia, una manifestación del dolor metafísico que es su signo. Es el dolor metafísico revelado en su dimensión temporal. Y la "materia" de su dolor, la causa del dolor, es el olvido y la inconciencia de que siempre está amenazada.

De manera que hay una diferencia fundamental en la relación de la conciencia, la materia y el tiempo. La materia es una creación de la conciencia, pero es indispensable para la formación de la conciencia misma. A pesar de esta indispensabilidad, se veía, sin embargo, la primacía de la conciencia sobre la materia. Lo que importaba era una victoria de la conciencia sobre ésta.

En el tiempo, por el contrario, no se puede establecer esta primacía de la conciencia. Pues el tiempo es una forma del dolor de la conciencia. Y no es, junto con la materia, otro de los atributos de la divinidad, sino que la temporalidad es en sí parte integrante de la eternidad. Lo temporal no tiene un valor inferior a la eternidad. Ambos elementos se integran para formar el presente que caracteriza a la historia y que denominamos la eternidad que se disipa.

Demás decir que lo que antecede es sólo una serie de observaciones de Unamuno para una fundamentación ontológica de la historia. En efecto, se trata sólo de una introducción fragmentaria a una justificación teórica de la historia. Pero la justificación efectiva de la historia,

una verdadera filosofía de la historia al estilo de la de Hegel, por ejemplo, falta en la obra de Unamuno. Afortunadamente, lo que antecede puede aplicarse tanto a una ontología de la conciencia como a una filosofía de la historia.

NOTAS AL CAPITULO SEGUNDO:

(1) Ya en esta obra se nos presenta la gran dificultad que tendremos que vencer en Unamuno: la continua yuxtaposición y mezcla de lo esencial y de lo que filosóficamente resulta irrelevante o intrascendente.

(2) Serrano Poncela en su obra El pensamiento de Unamuno ha señalado la posible influencia de la idea de la tradición anónima y oscura, original de Carlyle. Según Carlyle, ésta tiene más importancia en el proceso histórico que la política, la diplomacia o la guerra. Carlyle, por su parte, la puede haber derivado del romanticismo histórico alemán (Herder, Schiller) que conocía muy bien. Por otro lado, Joaquín Costa había popularizado ya estas ideas en España, aplicando teorías historicistas al examen de las causas de la decadencia española. Todo lo cual no quita nada a la novedad de la obra de Unamuno, que es más bien de desarrollo y aplicación que de descubrimiento.

(3) OC III 185

(4) Ibid.

(5) OC III 416

(6) OC III 451

(7) En torno al casticismo, OC III 190

(8) OC III 184

(9) Sánchez Barbudo en sus Estudios sobre Unamuno, Madrid, 1959, alega que la rectificación que Unamuno hace del concepto de la intrahistoria en su Ultima lección (OC VII 10-82) da fundamento a su tesis de la original dicotomía en la personalidad unamuniana y su progresiva fraudulencia que ha de culminar en la afirmación de la exterioridad de todo. Con esto, según él, el autor habría de remachar el carácter pesimista y negativo de su pensamiento. El texto aludido así: "Lo que llamé la intrahistoria es la histo-

NOTAS (Cont.)

ria misma, su "entraña." Que esta posibilidad en la interpretación de la intrahistoria no es exclusiva de los últimos años de su vida, como afirma Sánchez Barbudo; se sigue de las citas que anteriormente se han brindado y, por lo tanto, no puede servir de fundamento para semejante tesis. Pasar por alto esta posibilidad de interpretación es ignorar el carácter dialéctico que tiene el concepto de la historia en Unamuno. En general, puede decirse que la obra de Sánchez Barbudo adolece de este defecto capital: una incapacidad para comprender o, por lo menos, apreciar el carácter dialéctico y paradójico del pensamiento de Unamuno.

Blanco Aguinaga trae otra interpretación de este conflicto. Para él la dialéctica tiempo-eternidad se reduce a un concierto de contrarios, a un escamoteo sentimental, a una "pirueta que, al mismo tiempo, salva su anhelo de quietud y eternidad de contemplativo y parece salvar su objetividad racional." (V. op. cit. P.189) En la misma página se encuentra una interpretación inaceptable para nosotros de la Ultima lección.

(10) OC III 1026

(11) OC III 186

(12) OC V 1212 -No me parece ilegítimo en este punto traer una consecuencia del año 1923 a un pensamiento de 1895. Los pensamientos de Unamuno tienen una longevidad extraordinaria, debido principalmente a su procedimiento de tratar de armonizar posiciones antitéticas insolubles. Por esto; su pensamiento oscilará continuamente entre sus extremos, y lo que parecerá nuevo en un momento dado no será más que la aparición del otro término. Blanco Aguinaga explicaría esta intermitencia como la dialéctica de lo contemplativo y lo agónico. (V. p.ej. op. cito. P.77)

(13) OC VIII 986

(14) OC VIII 977

NOTAS (Cont.)

(15) V. Nicodemo el fariseo: "has de buscar la eternidad viva sustentando el movimiento actual, en las entrañas mismas del presente, ~~la~~ cual substancia de éste, cual raíz de permanencia de lo fugitivo, en Dios para quien ayer y mañana son siempre hoy." (OC III 130)

(16) OC V 1021

(17) OC XVI 325 - EE II 908

(18) No se olvide que Unamuno sostiene la cercanía del amor del misterio del dolor, y que el dolor, dijimos ya en el capítulo anterior, parece ser la clave del Universo. Con lo que no se está muy lejos de esta temporalidad que alimenta y que a la vez es sustentada por la eternidad.

(19) OC X 847

(20) Esta posición de Unamuno naturalmente sirve de motivo para innumerables poemas. Véase, p.ej. el 141 del Cancionero:

Nace, dura, muere, vive,
y el hombre sueña que es;
ni es ni está sino que pasa,
orto y ocaso a la vez. (OC XV 117)

La posición deriva de dos necesidades antitéticas que Unamuno trata de armonizar de este modo. Por una parte reconoce que sólo lo eterno es real, Pero simultáneamente, no puede prescindir del tiempo. Por eso la eternidad lo puede horrorizar como también ser objeto de anhelo. El hombre necesita de esta contradicción para vivir.

(21) El ensayo es de 1916. OC I 797

(22) OC X 847

(23) OC XVI 465 - EE I 948

(24) Ibid.

NOTAS (Cont.)

(25) OC XVI 465- EE I 947

(26) OC XVI 334 - EE II 916

3. La concepción unamuniana de la conciencia:

La voz "conciencia" es uno de los términos filosóficos a que más sentidos puede atribuírsele. Es fácil distinguir en ella sentidos moral, psicológico, gnoseológico y aún metafísico. Y aun dentro de estos epígrafes generales, es posible discernir una múltiple subdivisión de significaciones. Todo esto hace prácticamente imposible su definición completa, o por lo menos, la neta separación entre las significaciones diversas y aun contrapuestas. La conciencia se ha identificado, en efecto, no sólo con el yo psíquico, gnoseológico, metafísico o con la conciencia moral, sino también con los más diversos elementos: sujeto, substancia, espíritu, etc., a los cuales, por otra parte, corresponden múltiples atributos. Conviene, pues, distinguir entre lo que la conciencia es o puede ser según sea considerada desde el punto de vista de la psicología, de la metafísica, de la ética o de la teoría del conocimiento.

Sin embargo, no se puede negar que, hoy en día, cuando pensamos en la conciencia, pensamos en la posición de primado que alcanzó ésta en los sistemas idealistas y, sobre todo, en el sistema de Hegel. En ellos, la conciencia se convirtió en la clave metafísica del universo, y ésta se consideró sólo en su significación metafísica.

Fué Kant quien comenzó el proceso que llevó a la primacía metafísica de la conciencia. En su tiempo el empirismo inglés había ido reduciendo considerablemente

el papel activocentral de la conciencia, y ésta se fué limitando a un mero acompañamiento de los actos. Por otra parte, existía otra tradición de la conciencia que alcanzó su culminación en el pensamiento de Leibniz, en la cual la conciencia se convierte en el acto central, en el principio y condición de todas las operaciones mentales. Kant representó un intento de solución en este conflicto. Por un lado, acentuó aun más que los empiristas el hecho de que la conciencia sea simple forma o testimonio de las representaciones. Por el otro, subrayó la espontaneidad cognoscitiva del acto trascendental, aquel acto que representa "la condición general a priori bajo la cual las cosas pueden convertirse en objetos de nuestro conocimiento en general."

De ahí que Fichte hiciera de la conciencia el fundamento de la experiencia total y la identificara con la acción pura y con el Yo que se pone a sí mismo. De ahí también que Hegel viera su misión en la determinación de los grados o las figuras de la conciencia en el proceso dialéctico que conduce hasta el saber absoluto. En definitiva, en el idealismo post-kantiano, la conciencia alcanza dignidad metafísica.

Sin embargo, este carácter plena y decididamente metafísico de la conciencia no apagó por completo la inquietud que causa la tentación de ver en ésta un reflejo o un recuerdo de la conciencia psíquica. Testimonio de esta inquietud puede ser la mayor atención prestada después del idealismo a la psicología, y más tarde, la irrupción del po-

sitivismo que acabó por darle a la conciencia un significado más propiamente psicológico, girando desde entonces la discusión en torno al carácter activo o pasivo, dependiente o independiente, etc. de la conciencia.

El peligro de la confusión de los significados del término aumenta mucho más cuando dentro de un mismo pensamiento se quiere introducir el fenómeno de la conciencia singular psicológica como parte del pensamiento, a la vez que se mantiene o pretende mantener el valor metafísico de la conciencia. La pregunta de rigor es entonces: ¿Qué relación existe entre la conciencia psicológica y la conciencia universal? ¿La conciencia universal una proyección de la conciencia psicológica? ¿Y cómo tiene lugar esta proyección, cómo tiene lugar el paso de una a otra? Estas preguntas no se pueden formular en los sistemas idealistas, pues allí, a pesar de que se insinúan a veces otras posibilidades, el plano en que se mueven es decididamente metafísico. Pero en un pensamiento en donde se introduce la existencia como elemento básico de él, la pregunta surge automáticamente. Y surge en el caso de Unamuno. Veamos a continuación si en su pensamiento se logra una respuesta a estas preguntas.

Sin lugar a dudas, el examen de la conciencia en Unamuno y en general de todo su pensamiento tiene que iniciarse con el estudio del hecho de la existencia del hombre, de su significado como ente singular. Que el interés del pensamiento de Unamuno va orientado en esa dirección se

deriva sin dificultad alguna, entre otros lugares de su obra, del famoso introito al Sentimiento trágico. El objeto y el supremo objeto de todas las filosofías es "el hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere, -sobre todo muere- el que come, y bebe, y juega, y duerme, y piensa, y quiere; el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano." (1) En esto puede verse ya la gran transformación que tiene lugar en Unamuno respecto al punto de partida del filosofar. No es ya la conciencia como pensamiento, como simple cogitatio, a lo Descartes y el racionalismo, ni tampoco pura dialéctica de la razón, como en Hegel. Al contrario, importa más todo aquello que patentice la presencia del ser hombre, aunque éste sea individual.

De este tipo de hombre es la conciencia que servirá de punto de partida al desarrollo de su concepto de conciencia: "Al afirmar un hombre su yo, su conciencia personal, afirma al hombre, al hombre concreto y real, afirma el verdadero humanismo, y al afirmar al hombre, afirma la conciencia. Porque la única conciencia de la que tenemos conciencia es la del hombre." (2) Hemos metidos en una concepción plenamente psicológica de la conciencia. Que se afirmará más aún en un pasaje posterior de la obra: "Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia." (3) De forma que la única realidad viene a ser la realidad del "yo", de la conciencia en su inquietante singularismo. (4) El "hecho" de esta realidad queda definitivamente probado por la imposibilidad de concebimos como no existentes. "Imposible nos es, en efec-

to, concebirnos como existentes, sin que haya esfuerzo alguno que baste a que la conciencia se de cuenta de la absoluta inconciencia, de su propio anonadamiento. Intenta imaginarte en plena vela cuál sea el estado de tu alma en el profundo sueño; trata de llenar tu conciencia con la representación de la no conciencia, y lo verás." (5)

Una vez llegados a este punto de la facticidad de la conciencia, ¿cómo seguir adelante? La existencia de la conciencia puede secarse en su misma absolutez. Como es de esperarse, uno de los pasos que se derivan de esta posición es la dependencia del mundo exterior de la conciencia. ¿Qué otra cosa es desvanecernos del mundo si no desvanecerse el mundo de nosotros? ¿Te puedes concebir como no existiendo?" (6) El mundo exterior depende, pues, de la conciencia singular. A este tipo de conclusión parecería ir acercándose la conciencia de Unamuno. Pero no podemos dejar de notar que es una solución del más ingenuo de los idealismos. ¿No se ha dado cuenta Unamuno de ello?

Desde un principio extrañan los atributos que Unamuno emplea para la conciencia que él cree el punto central de su interés. "El yo es absoluto, insustituible, eterno, etc." ¿Con qué derecho aplica esto a una conciencia que él enuncia abiertamente como singular?

En otros pasajes en que trata en específico el yo, se advierte acto seguido que su concepción del yo dista mucho de ser concepción de una conciencia aislada, solitaria. En el Sentimiento trágico se nos dice, aunque el pasaje podría parecer todavía muy inmerso en la realidad fenoménico-so-

ciológica: "Mi yo vivo es un yo que es, en realidad, un nosotros; miyo vivo, personal, no vive sino en los demás, de los demás y por los demás yos." (7) Y en contraposición a este yo está el yo, fuera de la sociedad, solitario, que es el yo verdaderamente abstracto.

Aquí tenemos ya el germen de una conciencia supraindividual, un intento de superar el individualismo a través de una concepción idealista de la sociedad y de la afirmación de una eterna dialéctica entre individuo y sociedad: el individuo es a la vez parte y todo, mientras que la sociedad vendría a ser el individuo elevado al absoluto. (8) El yo abstracto no es el llamado humanidad, hombre, -ése no entra en cuestión para Unamuno, es el que estima extraño y sospechoso- sino el hombre que se aísla de los demás. (Cosa que, por lo demás, parece casi imposible en su idea de la relación existente entre los hombres.) El pasaje explica cómo Dios se concibe como una proyección del yo al infinito, y de allí se concluye que ese yo proyectado al infinito tiene que ser un yo con cierta multiplicidad interna, pues el yo vivo tiene también esa multiplicidad interna. Si adelantamos que la conciencia en este proceso culminará no sólo en una metafísica, sino también en una teología de la conciencia, podremos ver la íntima relación que aquí ya se establece entre el yo la conciencia, habiéndose aclarado que el yo, a pesar de Unamuno mismo, en su absoluta singularidad es casi inútil para la filosofía.

En el ensayo Civilización y cultura se ahonda

más el tema, aunque siempre en función sociológica. Sin embargo, resulta necesario señalarlo, pues sin él apenas se entendería el pasaje siguiente de la Vida de Don Quijote y Sancho: "El para apunta a mi conciencia, el mundo y la sociedad son para mí, pero yo soy sociedad y mundo y dentro de sí son los demás y viven todos. La sociedad es toda en partes y toda en cada uno." (9) El para, nos viene a decir Unamuno, indica la presencia de un factor volitivo en la conciencia, y el mundo y la sociedad son para la conciencia en virtud de esa finalidad volitiva de ella. De manera que aun sociológicamente, hay la voluntad de asimilar la sociedad y el mundo exterior. Esto puede captarse más fácilmente en el hecho que el mundo desaparece para el muerto, o sea, que el universo se constituye en cuanto la conciencia lo interpreta, lo entiende, trata de infundirle sentido. El universo cobra sentido dentro de nosotros; fuera carece totalmente de él. Y lo que se aplica al universo puede aplicarse también al ser. Es ser es para la conciencia que actúa y que vive; su condición y su sentido se agotan en la conciencia. Por eso puede decir Unamuno que "el mundo es para la conciencia." En el nivel vivencial, donde quizás resulte aun más claro, podría decirse que el "mundo" se constituye por lo que experimentamos durante nuestra vida. Estas experiencias -incluso la llamada realidad del otro o de los otros- tienen sentido sólo referente a mí, en su ser experimentadas y vividas. Pero simultáneamente, la sociedad y el mundo pueden concebirse como un yo supraindividual. O mejor dicho, cada

yo es concebible como un mundo y una sociedad. Y por encima de esto, está el hecho que probablemente no sea necesaria tal finalidad, que quizás la finalidad sólo explique un hecho.

El pasaje se presta a diversas interpretaciones, y aunque sirve a precisar más el proceso de la universalización del individuo, no nos aclara mucho cómo tiene lugar ese proceso. Es así que lo único que podemos hacer es saltar al final del proceso que se nos da en una de las páginas de la Vida de Don Quijote y Sancho. En él Unamuno nos ofrece su doctrina de la individualidad con relativamente mayor rigor. En el mismo pasaje se nos insinúan algunos de los modos y razones por qué el individuo ha de concebirse universalmente:

"Lo que es de cada uno de los hombres, lo es de todos; lo más individual es lo más general... Lo absolutamente individual es lo absolutamente universal... Cuanto más se estrecha y constriñe la acción a lugar y tiempo limitados, tanto más universal y más secular se hace... Nada hay menos universal que lo llamado cosmopolita o mundial, nada menos eterno que lo que pretendemos poner fuera de tiempo. En las entrañas de las cosas, y no fuera de ellas, están lo eterno y lo infinito. La eternidad es la sustancia del momento que pasa, y no la envolvente del pasado, el presente y el futuro de las duraciones todas. Las duraciones son la forma de la eternidad, y ésta está en ellas virtualmente toda entera, en cada momento de una duración..." (10)

La sospecha ante el hombre conceptual es tanta que lleva a Unamuno a afirmar la eternidad e infinitud de cada conciencia en particular. Y esto, haciéndonos ver

que la eternidad y la infinitud en nada confligen con el tiempo y el espacio, o sea en función de la idea de la eternidad que expusimos en el capítulo anterior. Es así, pues, que Unamuno resuelve el conflicto de la conciencia psicológica y la conciencia metafísica. Pero si se observa bien, este proceso, que por su naturaleza es clave en su pensamiento y en pensamiento de cualquier otro filósofo (piénsese en las dificultades que se ve el sistema de Spinoza al llegar a este punto), está muy lejos de ser resuelto y explicado satisfactoriamente. (11) Y en cuanto no se resuelva, no se puede exigir consecuencia a su pensamiento. Estas dificultades nos prueban una vez más que aquí, más que con un pensamiento ordenado, consecuente y sistemático, estamos bregando con una serie de atisbos e insinuaciones para tal pensamiento, pero que en última instancia, dicho pensamiento quedó, volente o nolente, en plena etapa fragmentaria. Nuestra labor se tendrá que limitar necesariamente a señalar y rastrear hasta dónde nos sea posible, las resonancias y la amplitud ontológica de estos fragmentos. No es nuestra intención crear un sistema de pensamiento donde no lo hay, sino señalar la íntima relación y consecuencia que parece haber en esta serie de fragmentos, aunque dicha ilación y consecuencia, por parte del autor, no esté más que insinuada o intuída, no expuesta y probada.

1. Concluído que el yo es individual y universal, a la vez, porque el universo es en él y gira en torno de él, es natural que se siga de ello que la realidad, como ya vimos, sea la realidad del yo.

2. Y si ese yo es lo único real, será también lo único sustancial. Con lo que, claro está, se introduce una nueva noción de sustancia. Es sustancia esencialmente cambiante, temporal.

3. Y, ulteriormente, ese mismo yo se identificará con el esfuerzo de la conciencia por serse. Serse, que es la aspiración de la conciencia, es idéntico a conocerse. En tercer lugar, pues, la conciencia se hace equivalente al serse.

4. Y en cuarto y último lugar, esta conciencia se hace también coincidir con la eternidad: "Pues lo que no es conciencia y conciencia eterna, conciente de su eternidad y eternamente conciente, no es nada más que apariencia." (13)

Los cuatro atributos de realidad, sustancialidad, ser, eternidad, una vez establecida la identidad de la conciencia y el contenido de la misma, era lo que correspondía derivar a continuación. Unamuno obra en esto de acuerdo a las doctrinas más tradicionales del ser.

A esta concepción de la conciencia se suele contraponer otra afirmación de Unamuno que parece oponerse radicalmente a nuestras conclusiones. En ella se hace equivaler conciencia a la conciencia de la limitación: "Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saber y sentirse distinto de los demás seres, y a sentir esta distinción sólo llega por el choque, por el dolor más o menos grande, por la sensación del propio límite. La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación." (14)

François Meyer, en su obra L'Ontologie d'Unamuno (15) ha notado esta contradicción y cree deducir de ella que, ya que la conciencia ha de ser conciencia de la eternidad, y no pudiéndolo ser por ser nuestra conciencia conciencia de limitación, entonces "il n'y a pas de conscience éternelle possible. Voici donc que notre conscience, pour n'être pas éternelle, est elle-même une apparence." (16)

Y como prueba de ello, cita los numerosos pasajes que confirman sus sospechas de que la aparentialidad, más que la conciencia, está a la base de toda realidad. Aparentialidad, claro está, se opone a substancialidad, y de esta manera, se niega simultáneamente la substancialidad de la conciencia.

La polémica de Meyer, a verse bien, es completamente vana e inútil. En primer lugar, porque supone una contraposición que en Unamuno no tiene lugar. Pues Unamuno nunca ha pensado negar el carácter de limitación propio de la conciencia. Y esto es evidente del mismo pasaje que Meyer cita para luego contraponerle el pasaje de OC XVI 268. En él, la eternidad es, por así decir, un resultado del anhelo de salvar la conciencia, que termina en la creación de Dios. En el pasaje, pues, se presupone la limitación de la conciencia, y es de ella que se parte para anhelar su salvación y eternidad. ¿Quiere decir esto que es la conciencia un anhelo de eternidad y sólo un anhelo? Es una de las posibilidades que siempre tentaron a Unamuno. Pero en sí esta dificultad no hace más que descubrir una nueva problemática de la conciencia, que de nuevo tiene su raíz en lo existencial. (17)

Es nueva porque hasta ahora el proceso que culminó en el ser, realidad, substancialidad y eternidad de la conciencia tenía sus bases en una descripción ontológica de la conciencia, partiendo en específico de la universalidad de la conciencia individual.

Ahora, por el lado de la existencia, se nos trata de describir cómo tiene lugar la eternidad de la conciencia. (El proceso recuerda en algo la problemática de las categorías temporales que se resuelve en virtud del elemento existencial del amor.) Esta posibilidad arranca del descubrimiento de la finalidad inherente en la conciencia. Y esta finalidad se descubre al preguntarnos el "para qué" de la conciencia, de la existencia, del mundo. "Y la conciencia acabará por descubrir que la conciencia es conciencia porque es finalidad. "Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo." (18)

¿En qué consiste esta finalidad? Consiste en el anhelo de salvación de la conciencia, y con ella, de la existencia y del universo. La existencia y el universo no parecen alcanzar un sentido hasta que no se descubre en ella una finalidad. Y descubrir en ellos una finalidad es descubrir que son para la conciencia. Y descubrir que son para la conciencia es descubrir que la existencia es un anhelo de inmortalidad, que su fin es perpetuarse en la eternidad. "Porque la conciencia se siente, se toca, se es más bien voluntad, y como voluntad de no morir." (19) He aquí, pues, que el anhelo de inmortalidad se convierte en una voluntad de inmortalidad, voluntad de conciencia eterna. (20) De

manera que, invirtiendo los términos, el anhelo de inmortalidad es en sí una lucha por la conciencia y la conciencia es, en fin de cuentas, una lucha por sí misma, voluntad de conciencia.

¿Y qué nos asegura el éxito de esta lucha? En este punto la problemática de la inmortalidad de la conciencia se confunde con el problema de la existencia de Dios. "Necesitamos a Dios para salvar la conciencia, no para pensar la existencia, sino para vivirla, sino para sentir para qué es." (21) Y Dios es necesario porque sin él, el universo queda amenazado por la nada. El universo tiene sentido en cuanto tiene una finalidad y esa finalidad es finalidad de la conciencia. Dios, a su vez, nos asegura la eternidad de esa conciencia.

Cabe ahora preguntarse qué relación hay entre Dios y la conciencia, o entre la Conciencia y la Conciencia Suprema, como Unamuno la llama. Con esto entramos en la problemática de Dios, pero este concepto es imprescindible para completar la idea de la conciencia de Unamuno.

En el primer capítulo vimos cómo la limitación, que causa dolor a la conciencia, causa dolor también a Dios: "Dios, la Conciencia del Universo, está limitada por la materia bruta en que vive, por lo inconciente." (22) "Dios sufre en todos y en cada uno de nosotros." (23) De lo que, por lo pronto, se podría derivar que ya que Dios, al igual que la conciencia, están sujetos a la limitación de la materia, tienen por lo tanto, cierta analogía o similitud en su esencia, aunque sea sólo en esta comunidad de su-

frimiento y en su carácter paciente.

Y es, en primer lugar, una comunidad con la conciencia individual y singular. Que se siente como indigente y precaria. La precariedad de la conciencia individual, al nivel humano, ilumina la creación entera como precaria también.

En segundolugar, existe la comunidad de Dios con lo supraindividual, con la humanidad: "Sentimos a Dios... como la conciencia misma del linaje humano todo, pasado, presente y futuro, comola conciencia colectiva de todo el linaje, y aun más, como la conciencia total e infinita que abarca y sostiene las conciencias todas, infra-humanas, humanas y acaso, sobrehumanas." (24)

Con lo cual se ha pasado ya a una tercera concepción de la relación de Dios y la conciencia. Es Dios concebido como Conciencia Universal. Es curiosoque el camino para llegar a este Dios sea el amor: "Y cuando el amor es tan grande y tan vivo... que lo ama todo, entonces lo personaliza todo y descubre que el total Todo, que el Universo es Persona también que tiene una Conciencia... Y a esta Conciencia del Universo... es a lo que llamamos Dios." (25)

¿Qué nos indica esta relación de la conciencia con Dios? ¿Acaso una interdependencia de losdos? Parece que a esto es que apunta el pensamiento de Unamuno. Por lo menos a la pregunta de si Dios es algun substancial fuera de nuestra conciencia, fuera de nuestro anhelo, (26) Unamuno confiesa que la pregunta es insoluble. Y aclara antes que dicha pregunta es de origen racional, (en otro lugar

nos dice que la substancia es la objetivación de la conciencia) con lo que acaso nos querrá decir que no ve en ella más que una sofística argucia para probar racionalmente la fe en una conciencia eterna. Así se aclara el "más vale que así sea", es decir, insoluble.

Pero si elimina la posibilidad de afirmar la existencia de Dios fuera de la conciencia, nada hace para negar que ella esté íntimamente relacionada con ésta.

De hecho, Unamuno nos dice que la problemática de Dios depende de la problemática de la conciencia: "Ni Dios tampoco... será libre mientras no sea libre nuestro alma." (27) Y en otro lugar, más precisamente: "Este problema de la existencia de Dios ~~de~~... no es en el fondo sino el problema de la conciencia, de la ex-sistencia... de la conciencia, el problema mismo de la existencia substancial del alma, el problema mismo de la perpetuidad del alma humana, el problema mismo de la finalidad humana del Universo." (28)

Que la existencia de Dios tenga que ver con la finalidad del Universo y la inmortalidad del alma quedó, sino explicado, por lo menos indicado en lo que antecede. Tenía que ser así en vista que en Dios culmina nuestra consciencia; de esto se puede deducir la coincidencia entre la existencia de Dios y la finalidad humana del Universo que no es otra que la "inmortalidad personal, individual y concreta del alma". (OC XVI 439) Que la existencia de Dios pueda entenderse como una objetivación racional de la fe en la existencia de Dios, como sucede en la teoría racional del alma, también lo vimos en el párrafo anterior. Lo nuevo que este pa-

saje nos trae es la aproximación de los problemas de la existencia de Dios y de lo que Unamuno llama la ex-sistencia de la conciencia. Con la diferenciación entre ex-sistencia e in-sistencia de la conciencia, el autor evidentemente nos quiere llamar la atención al carácter de la conciencia como continente y contenido. La conciencia, por su naturaleza de ser conciencia de algo, nos dirige hacia el afuera de ella, que es su adentro, pues el afuera es su contenido, lo que la hace conciencia. La ex-sistencia de la conciencia explica cómo la conciencia puede ser conciencia de algo que le está afuera, cómo puede estar fuera de sí. De la misma manera, la "ex-sistencia" de Dios parecemos algo exterior, cuando en realidad es un contenido de nuestra conciencia, merced al cual somos conciencia. Pues sin la existencia de Dios, la conciencia queda amenazada por su misma nada. La ex-sistencia de Dios explica cómo Dios puede ser conciencia de algo que le está fuera de sí, es decir, cómo Dios puede amar. Pero lo que parece serle exterior es en realidad el contenido de su conciencia universal, es merced a lo cual puede ser Dios.

Porque Dios se crea en nosotros mismos. "Creer en Dios, es, en cierto modo, crearle... Es El quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo." (29)

He aquí, pues, el resultado de la dialéctica de la conciencia en Unamuno. (30) La conciencia es el elemento del que se nutre tanto Dios como la conciencia universal como también la conciencia individual. Y es un elemento que se forma mediante la continua interrelación de uno

y otro. La voluntad de eternidad tiene su razón de ser en la existencia de Dios y Dios existe en virtud de esa misma voluntad de eternidad. Dios no existe sino en la conciencia y la conciencia no existe sino en Dios. Es por eso que el problema de la ex-sistencia de Dios es el mismo problema que el de la ex-sistencia de la conciencia. No hay otra realidad que la consciente en sentido de conciencia personal, la cual es a la vez conciencia universal, o sea Dios.

CONCLUSION:

Para entrar directamente al examen del concepto unamuniano de la conciencia, creímos conveniente determinar las diferencias en los diversos sentidos en que se puede entender la conciencia y vimos los problemas que en el caso de Unamuno presenta la confusión de la concepción psicológica y la metafísica de la conciencia.

Sin embargo, notamos en seguida que, a pesar que Unamuno parece partir de la conciencia individual, le atribuye a ésta un sentido especial que nos conduce a un yo universal. Es así (conciliando la eternidad con el presente y la finitud temporal) que tiene lugar el paso de la concepción psicológica a la metafísica de la conciencia. Sin embargo, vimos cómo este punto no se resuelve satisfactoriamente, dejando así la puerta abierta a las inconsecuencias que se han de presentar más tarde.

Obtenida la universalidad de la conciencia, se procedió a derivar de ella las otras características de su ser.

Introducimos luego otro aspecto que denominamos "existencial": el anhelo de eternidad como determinante de la conciencia, lo que nos sirvió de punto de partida a una elucidación de tipo existencial de esta cuestión. Del anhelo de eternidad, que en seguida se determinó como voluntad de inmortalidad, se pasó a la existencia de Dios como garantía de la inmortalidad de la conciencia.

Como resultado de esto, se creyó necesario examinar la cuestión de la relación de Dios y la conciencia y se halló que existe una concatenación del problema de la conciencia y el problema de la existencia de Dios, a base de lo cual concluimos que existe una relación de tipo dialéctico entre Dios y la conciencia, que la conciencia consiste de esta misma dialéctica.

De manera que la conciencia viene a unir en un mismo elemento lo más particular con lo más universal, lo más perecedero con lo eterno. "La divinidad que hay en todo, desde la más baja, es decir, desde la menos consciente forma viva hasta la más alta, pasando por nuestra conciencia humana, la sentimos personalizada, conciente de sí mismo en Dios." (31)

NOTAS AL CAPITULO TERCERO:

(1) OC XVI 127 - EE II 729

(2) OC XVI 139 - EE II 740

(3) OC XVI 282 - EE II 868

(4) Unamuno, claro está, no se preocupa por el problema de la importancia del concepto; no da importancia al hecho que se puede hablar de hombres únicos e insustituibles gracias al concepto de hombre. En parte ha sucedido que la gran premura existencial ha opacado los valores lógicos y universales. Pero no quiere decir que los haya negado. De otro modo resultaría imposible el curso que ha de seguir nuestra investigación y no se podría hablar de "esencias" comunes" p de principio de unidad o de continuidad ni podría tampoco pretender "fortificar y alimmentar en el otro la misma ansia de inmortalidad." El pensamiento de Unamuno no pretende entonces encaminarse al solipsismo, sino más bien a descubrir una estructura existencial de todos los hombres partiendo del hecho fundamental de su yo personal e insustituible.

(5) OC XVI 165 - EE II 763

(6) Vida de Don Quijote y Sancho.

(7) OC XVI 300 - EE II 885

(8) La idea es de clara impronta hegeliana, sobre todo en su ideade "pueblo". Sociológicamente, la idea resulta insignificante, cuando no ficticia. Tampoco filosóficamente sirve gran cosa para adelantar la precisión de la conciencia unamuniana, como veremos más adelante.

(9) OC III 479

(10) OC IV 292

(11) La ambigüedad que advierte Carlos París (op. cit. P.

NOTAS (Cont.)

237) en este pasaje entre absolutismo y nihilismo no me parece que contribuya nada a la clarificación del problema en cuestión, pues su posición gira más bien alrededor de la importancia o la precariedad del individuo.

(12) OC XVI 338 - EE II 919

(13) OC XVI 282 - EE II 868

(14) OC XVI 268 - EE II 855

(15) Presses Universitaires, París, 1955.

(16) Op. cit. P. 43

(17) Queremos dejar en claro ciertas dudas que plantea la obra de Meyer en este punto de nuestra investigación. Nos referimos a la tendencia que el autor señala en Unamuno de aplicar el calificativo de aparential a lo finito. Esto, a nuestro parecer, se resuelve de la siguiente manera:

1. Podría entenderse que tanto vale afirmar la substancialidad o la aparentialidad de la conciencia, mientras no se le quite su carácter fundamental y primario. Hasta se podría poner en duda -pese a la exposición que hicimos anteriormente- la intensidad del empeño de Unamuno en afirmar o negar la substancialidad de la conciencia. Pues en otra parte del Sentimiento trágico arrecia contra la doctrina de la substancialidad del alma: "Todos los esfuerzos por substantivizar la conciencia... no son sino sofísticas argucias para asentar la racionalidad de la fe en que el alma es inmortal." (OC XVI 213 - EE II 806) Que Unamuno la haya llamado substancial en otra parte no tendría que significar que haya empleado el término en sentido técnico-filosófico. De manera que la contraposición aparentialidad-substancialidad vendría a perder un tanto de sentido.

2. Lo limitado y lo finito nunca es identificable con lo aparential. Pues de olvidarse esto, se olvidan los puntos fundamentales de la dialéctica de la conciencia que examinamos en los dos capítulos anteriores. Si a veces usa

el término "aparencial" con relación a lo finito, no es para contraponerlo a substancialidad y sí más bien para subrayar uno de los elementos que componen esta dialéctica. Que es sólo uno de los elementos. Pues no olvidemos que el "ahora" (como el "aquí") es un punto que no bien pronunciado se disipa y, sin embargo, en ese punto está la eternidad toda, sustancia del tiempo.

3. La "nada" que amenaza al mismo ser de la conciencia puede hacerla parecer perecedera, y podría ser esto lo que le da carácter aparencial. Pero, por otro lado, la eternidad lo amenaza de igual manera. Ese equilibrio entre la eternidad y la nada es lo que Unamuno denomina conciencia. La conciencia es tanto conciencia de lo eterno como de lo limitado. Fijarse sólo en uno de sus elementos es no entender lo que es conciencia para Unamuno.

(18) OC XVI 139 - EE II 740 -No se le habrá escapado a Unamuno el origen claramente racional de esta idea, pero como le resulta imprescindible para probar su irracionalismo no vacila en usarla.

(19) OC XVI 272 - EE II 859

(20) En el evolucionismo de Bergson (L'Évolution Créatrice) y en el pragmatismo de William James, Unamuno ve confirmaciones de su doctrina de la voluntad de conciencia eterna.

(21) OC XVI 282 - EE II 869

(22) OC XVI 334 - EE II 916

(23) Ibid. -Todo esto demuestra hasta qué punto la conciencia de Unamuno no es algo abstracto, puramente presentacional, como lo era p. ej. para Hegel, sino producto de dolor, realidad sentimental. Ser conciencia es sentir la realidad externa y sentir la agonía de sí mismo, el drama de la temporalidad objetiva y el anhelo subjetivo.

(24) OC XVI 302 - EE II 887

(25) OC XVI 267 - EE II 855 -Ilustra a perfección la extraordinaria constancia de los temas unamunianos el hecho que

NOTAS (Cont.)

esta idea (hasta cierto punto cumbre de su pensamiento) se encuentra ya en su primer escrito filosófico, La filosofía lógica (1886), descubierto por A. F. Zubizarreta en su biblioteca de Salamanca. En ella dice: "En mi tecnicismo Conciencia significa Universo, universo real e ideal, todo es dentro de la conciencia, es decir de lo conocido. Decir que no podemos salir de la Conciencia es decir que no podemos salir de lo conocido, que el pensamiento no puede salir de sí mismo... Fuera de la conciencia así concebida, la nada." (Citados por Zubizarreta, Tras las huellas de Unamuno, Madrid, 1960, Pp, 20-21) Es verdad que en el Sentimiento trágico el acento ha pasado de lo gnoseológico a lo teológico, pero el contenido se mantiene el mismo.

(26) OC XVI 312 - EE II 895

(27) OC XVI 336 - EE II 918

(28) OC XVI 310 - EE II 894

(29) OC XVI 282 - EE II 868

(30) Acaso no parezca superfluo señalar la gran diferencia de esta dialéctica con la de Hegel: en Unamuno falta el momento de la síntesis y el progreso por medio del cual la síntesis se transforma en tesis de la siguiente antítesis. Y quizás falte porque más que la solución le interesa la lucha y la dialéctica en sí mismas, lo cual podría ser resultado de la renuencia a las soluciones lógicas de tipo hegeliano y a su preferencia y a su inclusión ~~per~~ en la línea de pensamiento vitalista y síquica.

(31) OC XVI 303 - EE II 887

-128-

II

LA POSICION DE UNAMUNO ANTE EL CONOCIMIENTO

1. La lógica y la razón:

En un pasaje del Sentimiento trágico Unamuno nos dice que la conciencia antes de ser razón es voluntad de no morir. Habiendo indicado ya cómo la conciencia pueda entenderse como voluntad de inmortalidad, veamos ahora la conciencia en su manifestación de la razón y qué problemas presenta el fenómeno racional en confrontación con esta manifestación originaria de la conciencia.

Unamuno determina la naturaleza tanto de la lógica como de la razón como de carácter exclusivamente social. (1) La razón de esto lo ve en el hecho de que su fin es la comunicación del hombre con el otro. (Lo que ya nos señala las limitaciones del concepto de lógica en este pensamiento que, como se verá de lo que sigue) se inclina preponderantemente a la concepción empirista de la lógica) (2). De manera que la lógica y la razón vienen a arraigar en el lenguaje, tienen su origen en él. "Pensamos articulada, o seareflexivamente, gracias al lenguaje articulado, y este lenguaje brotó de la necesidad de transmitir nuestro pensamiento a nuestros prójimos." (3)

Con esta enunciación se puede ver claramente que la lógica es, por así decir, el instrumento de una necesidad del hombre mucho más fundamental y "radical" que se satisface a través del lenguaje en la comunicación con el otro. Más adelante, veremos más claramente cuál es el sentido más profundo de este ansia de comunicación. Por lo pronto, limitémonos al examen de la naturaleza de la ló-

gica en cuanto instrumento de la comunicación.

El carácter social de la lógica tiene, pues, su origen tanto en el hecho de que pensamos con palabras -y esto porque el pensamiento es un autodiálogo (4)- como en el de ser necesario para la comunicación con el otro. ¿Quiere decir la imprescindibilidad de la lógica para el lenguaje que éste depende de aquélla? ¿Qué connotación ontológica tiene en este caso la imprescindibilidad y la dependencia? ¿Es un problema que sólo cabría resolver evolutiva y fenoménicamente? Son preguntas a las que U-namuno no responde en ningún lugar de su obra. Acaso lo más que haga sea insinuar de paso alguna solución en lo que tendrá que decir sobre el lenguaje, ya que, por lo demás, no es de esperar aquí un examen serio, detenido y dedicado exclusivamente a la naturaleza del pensamiento y la razón.

Pero a pesar de que su interpretación de la relación del lenguaje y la lógica dejan lugar a interrogaciones, se siente también que en la imprescindibilidad de la lógica para la comunicación hay dejos de resignación e irremediabilidad. "Y sin embargo, necesitamos de la lógica, de este poder terrible, para transmitir pensamientos y percepciones..." (5) ¿Por qué el carácter de terrible? ¿Por qué la necesidad de la lógica para el pensamiento y la comunicación parece casi introducir un elemento trágico en la condición del hombre?

La contestación a esto la tenemos en la misma naturaleza de la lógica y la razón. Esta, por su mismo ca-

rácter social, parece estar entregada a cierta falsedad o convencionalismo: "la razón es social; la verdad, de ordinario, es completamente individual, personal e incommunicable." (6) La lógica y la razón no sirven para expresar lo auténticamente individual y personal. Las dos no parecen responder ni pueden ser utilizadas en un plano ontológico más profundo y legítimo, que nada tiene que ver con el plano de la objetividad y la sociabilidad. En la Vida de Don Quijote se nos dice que la lógica "rige las relaciones aparentes de las cosas" (7) y que frente a ella se alza la cardíaca, que rige los toques sustanciales de ellas. Y en el Sentimiento trágico: "Lo racional, en efecto, no es sino lo relacional; la razón se limita a relacionar elementos irracionales." (8) Este carácter de formalidad y relatividad la incapacita para llegar a lo sustancial y absoluto. De lo que cabe concluir que para Unamuno existe una realidad más íntima, absoluta, frente a la cual la lógica y todo lo que ella representa resulta aparente, exterior, formal y relativa. Además del carácter social, ¿qué hace que la lógica no sirva para entender y explicar esta realidad más honda?

1. "La lógica tira a reducirlo todo a identidades y a géneros, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo o relación que se nos ocurra... Y no hay nada que sea lo mismo en dos momentos sucesivos de su ser." (9) La lógica, en su afán de entender, expresar y comunicar, no entiende la multiplicitad

cidad de las formas de la vida. La lógica tiende a ignorar la temporalidad de la vida y, así obrando, falsea ésta, que nunca es la misma. De esta incapacidad de entender la vida se desprende su tendencia a la muerte. (10)

2. "La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla..." (11)

La lógica, pues, siendo incapaz de entender la vida, termina convirtiéndose en enemiga de ella. (12) Con esto, es evidente que Unamuno se mueve en el ámbito filosófico de principios de siglo y que, evidentemente, hay aquí reminiscencias de la crítica de Bergson a la inteligencia (piénsese en la Evolución creadora -1901-, obra que sabemos que había leído y que cita en algunas partes de sus obras), (13) de la irreductibilidad de la existencia a la razón, que es el tema de casi toda la obra de Kierkegaard (en especial el Postscriptum a las Migajas Filosóficas) y en último lugar, de las tesis principales de William James, sobre todo en lo que tienen de conflicto entre la razón, verdad y la vida (V. Pragmatism, p.ej.); ideas que Unamuno admiró durante toda su vida, aunque nunca llegó a adherir a ellas por completo.

3. La incapacidad de la lógica para entender la vida es tan grande que también se extiende a la expresión -y hay que suponer que en todas sus formas. La expresión es una forma de matar la inquietud y la vida del mismo proceso mental. Lo cual se explica por su origen en la palabra, pero, por otro lado, permite también intuir al mismo tiempo

las consecuencias extremas en que podría desembocar esta crítica de la lógica. Es decir, limitar la lógica y la razón a lo discursivo, y criticarla en vista de esto, lleva en última instancia a la imposibilidad de expresión, en lo que también desemboca el escepticismo llevado a sus extremas consecuencias. "Mis propios pensamientos, tumultuosos y agitados en los senos de mi mente, desgajados de su raíz cordial, vertidos a este papel y fijados en él en formas inalterables, son ya cadáveres de pensamientos."

(14) Lo que, si se observa bien, revela que, ya que el pensamiento se vale de palabras y éstas son formas inalterables, no hay ni puede haber un pensamiento diferente a éste, y si lo hubiera, no habría manera alguna de conocerlo y saberlo. Todo lo cual procede del supuesto de concebir la razón y la lógica sólo como pensamiento discursivo.

Por otra parte, la razón y la lógica interfieren con la creencia en la inmortalidad del alma y esto sucede por varias razones:

4. la razón es "materialista." (15) Materialista porque niega la inmortalidad del alma individual. Lo que, a su vez, se debe a que:

5. la razón es monista, pues no necesita del alma ^a para explicar el universo, y elimina así la base dualista que es necesaria para afirmar la inmortalidad del alma. (16)

6. Consecuencia del materialismo racionalista es el suicidio. (17) Una facultad que tiende a pasar por alto la existencia individual y a creer que el "pensamiento

puro" le es infinitamente superior, tampoco ha de preocuparse por la existencia o inexistencia de un individuo. En esto culmina la incapacidad de la lógica para entender la vida.

Pero también hay otra serie de argumentos que demuestran que en la misma lógica y razón se lleva a cabo un proceso de destrucción de sí mismo, que la lógica y la razón se disuelven por sus propias fuerzas.

7. Es imposible llevar la razón a sus extremas consecuencias, pues, si se hace, ésta cae en lo contradictorio y en lo absurdo: "Las posiciones absolutas se confunden todas; lo mismo es decir que todo es libre como decir que no lo es nada... Al que asegure que este mundo es el peor de todos los posibles y al que sostenga que es el mejor de ellos, puede decirseles igualmente que, siendo el único posible, por ser el único que hay, es a la vez el peor y el mejor de todos los posibles... Y así con todo lo absoluto."
(18)

8. Y esta incapacidad de llegar a una posición absoluta se debe a la misma naturaleza de la razón que encierra en sí los gérmenes del relativismo, y por lo tanto, excluye la posibilidad de una verdad absoluta: "Llamamos verdadero a un concepto que concuerda con el sistema general de nuestros conceptos todos; verdadera a una percepción que no contradice al sistema de nuestras percepciones; verdad es coherencia. Y en cuanto al sistema todo, al conjunto, como no hay fuera de él nada para nosotros conocido, no cabe decir que sea o no verdadero." (19) "Y en cuanto a

La necesidad, ¿lahay absoluta? Necesario no es sino lo que es y en cuanto es, pues en otro sentido más trascendente, ¿qué necesidad absoluta, lógica, indpendiente del hecho de que el Universo existe, hay de que haya Universo ni cosa alguna?" (20)

La verdad y la necesidad, en fin, se descubren como relativas a un sistema determinado. Y así desaparece su validez inmediata y absoluta. Estos argumentos, sin embargo, dejan algo de insatisfactorio, pues, a no ser por la introducción de ese sentido "trascendente", la relatividad vendría a ser absoluta. Con lo cual no nos hubiéramos movido del mismo lugar. Pero, fuefa de esto, veremos que Unamuno, además de introducir esta relatividad fundamental, ciementa la relatividad de la razón por otra vía.

9. La lógica y la razón, por su naturaleza analítica y disolvente, desembocan en el escepticismo. La razón es esencialmente escéptica: "La disolución racional termina en disolver la razón misma en el más absoluto escepticismo: en el fenomenalismo de Hume o en el contingencialismo absoluto de Stuart Mill... El triunfosupremo de la razón, facultad analítica, esto es, destructiva y disolvente, es poner enduda su propia validez." (21) "El absoluto relativismo, que no es ni más ni menos que el escepticismo... es el triunfo supremo de la razón racionante." (22)

10. Este escepticismo mismo lleva a la razón a disolver todo concepto de realidad. "La razón ordena las percepciones sensibles que nos da el mundo material; pero cuando su análisis se ejerce sobre la realidad de las percep-

ciones mismas nos las devuelve y nos sume en un mundo aparental, de sombras sin consistencia, porque la razón fuera de lo formal es nihilista, aniquiladora." (23)

11. Esta capacidad disolvente se extiende también al mundo "espiritual", es decir, al mundo creado por el anhelo de inmortalidad: "Y el mismo terrible oficio (es decir, aniquilador) cumple cuando, sacándola del suyo propio (formal), la llevamos a escudrinañar las intuiciones imaginativas que nos da el mundo espiritual." (24)

Con lo que le queda a la razón un solo valor positivo, que es

12. el de "ordenar las percepciones sensibles que nos da el mundo material": función meramente formal y relacionadora. Sin embargo, ni siquiera esto redundaría en favor de esa realidad que está más allá o sobre la razón, pues es en virtud de la función o capacidad de ignorar el contenido real y conformarse con una identidad exterior, que la razón y la lógica han llegado al punto de dudar de la validez de sí mismas.

Puede derivarse de los anteriores rasgos de la razón y de la lógica, que ésta es el mayor impedimento que tiene el hombre para llegar al punto a que el anhelo de eternidad le hace aspirar. Tanto una como otra le imponen a la conciencia reglas, limitan sus posibilidades y libertades; la conciencia se ve, mediante ellas, irremediablemente condenada a la determinación.

Y, sin embargo, necesitamos de la lógica y la razón. En un plano más inmediato: porque sin ellas, no es posible la expresión ni el pensamiento mismo. E indirectamente: porque ambas son imprescindibles a la urgencia de comunicación del hombre. Y he aquí que el hombre siente esa dependencia de ella y la concibe como unapresión, una esclavitud. "Nuestro pensamiento está preso de las imágenes, ya que imágenes son palabras." (25) Se siente condenado a valerse siempre de la razón, medio que en el fondo le es ajeno y extraño: "por muy libre que uno sea dentro de sí, en cuanto tiene que exteriorizarse, manifestarse u obrar, comunicar con los prójimos, en cuanto tiene que servirse de su cuerpo o de otros cuerpos, queda atado a las rígidas leyes de ellos, es esclavo." (26) ¿Qué hacer, entonces, ante este medio que falsea irremediablemente lo que deseamos expresar y comunicar, y que irremediablemente nos vemos precisados a utilizar?

El hombre tratará de defenderse de ella. "Pero el hombre no sabe hacerlo sino con la palabra y la palabra es lógica. Tiene que defenderse de ésta con ella misma. Y de aquí vienen sus contradicciones..." (27) El contenido individual y substancial que pueda haber tras el pensamiento y la lógica queda preso de ella sin lugar a redención. El hombre se encuentra en una situación en que no puede escapar a la razón.

Si lo pudiera hacer de manera definitiva, si pudiera declararse un mero ser irracional que se afana por conservarse a sí mismo, la tragedia desaparecería. Pero el

hombre no puede ni siquiera pensar esto, ni siquiera concebirlo ("...el concepto opera sobre la expresión, sobre la palabra, y no sobre la percepción bruta.")(28), porque todo pensamiento, toda intelección está ya en la órbita de la razón y es una manifestación o parte integrante de ella.

Se desemboca en un conflicto de irremediable carácter trágico: "La razón se pone enfrente de nuestro anhelo de inmortalidad personal y nos lo contradice." (29) "Es un trágico combate, es el fondo de la tragedia, el combate de la vida con la razón." (30) Y este combate se funda en la declarada irracionalidad de la vida y el anhelo de eternidad del hombre. "Todo lo vital es irracional y todo lo racional es antivital." (31) Y en fin de cuentas, en el pleno carácter irracional de la realidad: "somos muchos los que... seguimos creyendo que lo real, lo realmente real es irracional, que la razón construye sobre irracionalidades." (32)

Es una tragedia, pues, que lleva en sí el instinto de perpetuación, que es el fundamento de la sociedad humana. El sentido social, que tiene sus raíces en el fenómeno del amor, crea la razón, crea el lenguaje, y todo sirviendo al fin de conservación de sí misma. (Véase el capítulo segundo del Sentimiento trágico.) Este sentido social que lleva la sociedad a crear una serie de medios para su propia conservación es lo que Unamuno denomina imaginación o fantasía. (33) De esta fantasía o imaginación brota la razón.

NOTAS AL CAPITULO PRIMERO:

- (1) OC XVI 218 - EE II 811, OC IX 738 y otros sitios.
- (2) OC IX 738
- (3) OC XVI 152 - EE II 751
- (4) OC XVI 218 - EE II 811
- (5) Ibid.
- (6) OC X 873
- (7) OC IV 314
- (8) OC XVI 218 - EE II 811
- (9) OC XVI 217 - EE II 810
- (10) Un poemita del Cancionero (Núm. 109) señala una de las razones de esta actitud: su preferencia por la vivencia presentista, actual, y su ~~in~~comprensión del estado.
- Antes vivir que estar vivo
antes morir que estar muerto,
estar... estar... el estado
no es el ser, es su desecho. (OC XV 102)
- (11) OC XVI 217 - EE II 810
- (12) Quizás se deba recordar que frente a esta posición ante la lógica y la razón, hubo otra (presente ya en la juvenil Filosofía lógica; pero también en muchas cartas después de la crisis de 1897, sobre todo en la novena del epistolario a Jiménez Ilundain -véase Hernán Benítez, El drama religioso de Unamuno, pp. 348-349) en que se trató de hacer ingresar la razón en la vida. Por desgracia, esta idea no alcanzó ningún desarrollo en la obra posterior de Unamuno. No hace falta recalcar hasta qué punto la ausencia de esta posibilidad de su panorama determinó el curso posterior de su pensamiento.

NOTAS (Cont.)

(13) Con lo que, claro está, no queremos establecer una dependencia o influencia directa. No existe ninguna evidencia de ella. Bergson le sirve más bien para confirmar y comprobar ideas propias. A lo sumo se podría hablar de un paralelismo de dos pensadores que han captado independientemente los problemas que latían en la preocupación filosófica de comienzos de siglo. Por eso puede verse una semejanza en su posición frente a la lógica (que parece negar la continuidad de la conciencia, la realidad y la historia) y la de Bergson, que le teme porque constituye una amenaza al élan vital o a la continuidad del flujo biológico. Por lo demás, se sabe que ambos en su juventud estudiaron y pasaron años bajo la influencia de Spencer y que igualmente, ambos lo rechazaron posteriormente. De allí que se pueda advertir una semejanza entre la intuición de Bergson y el sentimiento unamuniano. V. François Meyer, L'Ontologie de Miguel de Unamuno, pp. 116-117. De las veces que cita Bergson en su obra recordamos dos: una en La gloriade Don Ramiro y otra en la conclusión del Sentimiento trágico.

(14) OC XVI 217 - EE II 810

(15) OC XVI 207 - EE II 801

(16) Ibid.

(17) OC XVI 243 - EE II 834

(18) OC III 763

(19) OC XVI 232 - EE II 823

(20) OC XVI 232 - EE II 824

(21) Ibid.

(22) OC XVI 233 - EE II 824

(23) OC XVI 305 - EE II 889

(24) Ibid.

NOTAS (Cont.)

(25) OC V 1218 -Aunque el método unamuniano no se funda en la razón, en cuanto se vale del lenguaje tiene que usar la lógica para expresarse, por lo menos la lógica que hay en el lenguaje. De allí la forma "contradictoria" que asumen las intuiciones unamunianas. Parte de esa "contradicción" se debe al esfuerzo de verter en formas lógicas lo que no es lógico.

(26) OC III 705

(27) OC IX 738

(28) OC XVI 434 - EE II 1006

(29) OC XVI 217 - EE II 810 -Es decir, se necesita la presencia de la razón como elemento determinante de la agonía de la existencia.

(30) OC XVI 218 - EE II 810

(31) Ibid.

(32) OC XVI 131 - EE II 733

(33) Que no hay que confundir con la otra "imaginación" que contrapone ala vida. Véase OC XVI 155 - EE II 754.

2: El lenguaje:

Estando el lenguaje a la base de la lógica y la razón, identificándose muchas veces el concepto con la palabra, es natural que ésta participe en grado quizás más intenso del carácter negativo que Unamuno le atribuye a esas dos facultades de conocimiento. Por lo tanto, no nos ocuparemos aquí en detalle de él, sino sólo para acentuar y recordar lo que nos parece más esencial.

De su carácter social Unamuno deriva su objetividad, o sea, el hecho de que todos puedan servirse de él. Y esto hace que el lenguaje no sirva para expresar lo completamente individual, subjetivo y substancial: "El lenguaje de que me sirvo para vestir mis sentimientos es el lenguaje de la sociedad en que vivo, es el lenguaje de aquéllos a quienes me dirijo; las imágenes mismas, los conceptos en que me vierto, son las imágenes y conceptos de quienes me oyen, pero la savia vivificante que sube desde mis raíces, esa savia que no se ve, ésa es mía." (1) En este respecto, y por las mismas razones, el lenguaje es tan enemigo de lo "cardíaco" como la razón y la lógica.

Sin embargo, no hay que olvidar que, junto a esta concepción del lenguaje, se mantiene otra que dista mucho de la "racionalista". En ella se toma al lenguaje como fuente de realidad, y no creemos equivocarnos si afirmamos que si en la anterior concepción del lenguaje (2) hay ecos del pragmatismo, en ésta se nos revelan acentos de cla-

ra índole idealista: "El lenguaje es el que nos da la realidad, y no como un mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne, de que todo lo otro, la representación muda o inarticulada, no es sino esqueleto. Y así, la lógica opera sobre la estética; el concepto sobre la expresión, sobre la palabra, y no sobre la percepción bruta." (3) Y en los Apuntes para un tratado de cocotología: nombrar es conocer y conocer es engendrar, nombrar es engendrar las cosas... siendo la palabra un hacerse, un devenir, un engendrarse." (4) Los nombres pasan a constituir la esencia de las cosas, el cogollo, las entrañas. Y no valdría la pena multiplicar las citas, pues esta afirmación es casi constante en la obra de Unamuno. (5)

¿Qué implica esto dentro del cuerpo de ideas de Unamuno sobre la razón, la lógica y el lenguaje? Las posibilidades de interpretación son varias y no nos parece posible encontrar un modo de integrar esta parte de su pensamiento dentro de la crítica que Unamuno hace a los medios del conocimiento.

1. Podría pensarse que se trata de una nueva interpretación del lenguaje, y fundamento para dicha sospecha es que estos pasajes se encuentran dentro de contextos que se ocupan más seriamente de entender la esencia del lenguaje. Además de que se acompañan de palabras como "carne", "realidad", "verdadero", "engendrar", "meollo", "cogollo", que en Unamuno son siempre señal de una concepción más fundamental y más profunda. En este lugar, entonces, se entendería el lenguaje no como simple modo de comunicación, sino

como principio de ser y realidad. Y entonces convendría más bien hablar de "doctrina del verbo" que de "doctrina del lenguaje". Pues aquí se piensa más en la virtud creadora y re-creadora de la palabra. Y fascinado por el introito del evangelio de San Juan y el del Génesis, Unamuno no vacilará en trasladar esta doctrina a un plano sobrenatural y teológico y recalcar la identidad de Dios y la palabra (verbo), el hecho que Dios creó el universo por su palabra, etc.

Pero las dificultades que ofrece esta interpretación son evidentes y son más las preguntas que suscita que las que resuelve: ¿Cómo se pasa de la anterior concepción a ésta? ¿Qué relación hay que establecer entre la realidad que anteriormente se oponía al lenguaje y a todo lo que se manifiesta por su mediación y a estarealidad que se hace mediante el lenguaje?

2. O Bien se podría pensar que se trata de una nueva interpretación de la realidad, lo que nos dejaría entrever la influencia del idealismo sobre el pensamiento de Unamuno. De todas maneras, aquí se desemboca en las mismas dificultades en que desemboca la primera interpretación; sólo hay que substituir los términos. En ambas partes ha quedado sin desarrollar lo que de esta posición se hubiera podido derivar.

3. Podría también pensarse en la posibilidad de incorporar esta aseveración en la crítica que precede de la razón y la lógica, pues literalmente es completamente intercalable en dicho ideario. Y en tal caso, se vendría a con-

cluir que la realidad de que aquí se habla es la realidad objetiva y social que crea el lenguaje. Pefo aun así, habría que preguntarse por la otrarealidad subjetiva, inefable, de que nos habla anteriormente. ¿Qué lugar ocupa en relación a ésta? Además de esto, hay en estas aseveraciones un tono completamente originario, substancial, que difiere completamente de la anterior crítica de la razón y la lógica.

Como se ve, nos enfrentamos aquí a una nueva concepción del lenguaje que no parece tener cabida definitiva dentro de esa crítica. Lo que quizás indique que el pensamiento de Unamuno sobre el lenguaje no se estancó en dicha crítica y que, evidentemente, se encaminaba a una concepción menos negativa del lenguaje, y con él, de la razón y de la lógica. Más adelante, al estudiar la idea unamuniana de filosofía, tendremos ocasión de seguir el curso de esta idea en su pensamiento. En ese momento, veremos cómo, por concebir la filosofía como producto de una raíz sentimental, se supera en parte la estrechez de la idea "racionalista" del lenguaje.

cluir que la realidadque de quí

NOTAS AL CAPITULO SEGUNDO:

(1) OC III 1032

(2) Ibid., p.ej.

(3) OC XVI 434 - EE II 1006

(4) OC II 592. También OC XV 249 y el soneto 1601, en donde la palabra "trama el Universo y lo labra." (OC XV 750)

(5) Para un examen más a fondo de esta cuestión véase el breve pero conciso opúsculo de Milagro Laín, "La palabra en Unamuno", Caracas, 1964. En él no sólo se estudia esta doctrina del verbo, sino que también se contrapone a la palabra escrita (la letra), además de tratarse en su función poética, prosaica y generadora. Consúltese también Unamuno, teórico del lenguaje, de Carlos Blanco Aguinaga, México, 1954.

3. La ciencia:

De la anterior investigación sobre la naturaleza de la lógica y la razón puede derivarse sin dificultad alguna qué actitud ha de asumir Unamuno frente a la ciencia, que es una actividad eminentemente lógica y racional. Gnoseológicamente, a la ciencia, por su misma dependencia de la lógica y razón, le resulta imposible alejarse del mundo objetivo a que se ve circunscrita. Es sólo dentro de este mundo que tiene valor, y es natural que sea un valor nada más que extrínseco, instrumental. La ciencia tiene siempre una finalidad, un fin exterior a ella y este fin es casi siempre de naturaleza práctica. De manera que oculta la naturaleza más íntima y real del hombre, y por lo tanto, es de incluir también entre los obstáculos que encuentra la conciencia en su realización. Esta actitud ante la ciencia puede rastrearse en toda su obra. (1)

En el epílogo de Amor y pedagogía ya tenemos dado un anuncio de esta posición: "Todo tiene un efecto, un origen utilitario, y sabido es que el cerebro mismo podría sostenerse que proviene del estómago; no la curiosidad, sino la necesidad de saber para vivir es lo que originó la ciencia." (2)

Y en el Sentimiento trágico se le llama "un cementerio de ideas muertas" (3), o se destaca su carácter eminentemente práctico: "Y es que las ciencias... nos son, en cierto sentido, más extrañas que la filosofía. Cumplen

su fin más objetivo, es decir, más fuera de nosotros... Un nuevo descubrimiento científico, de los que llamamos teóricos, es como un descubrimiento mecánico, el de la máquina de vapor, el teléfono... una cosa que sirve para algo." (4)

La razón de esta actitud ante la ciencia se puede encontrar en las mismas razones por las que resulta sospechosa la razón y la lógica. Si no bastara esto, sirva una cita que incluye Serrano Poncela en su obra para iluminar aún más profundamente sus motivos: "La ciencia es implacable, y si no se evita, conducirá a la humanidad entera al suicidio, porque mata en nosotros el corazón, el instinto, la fe, todo lo que concede al hombre coraje para vivir... (Ella nos dice que) en el fondo de todo, ni la vida ni el Universo tienen sentido y que la conciencia de la especie humana volverá cualquier día a la nada de donde ha salido." (5)

François Meyer intenta negar en su obra el carácter pragmático que otros comentaristas atribuyen a su actitud ante la ciencia y destaca que ésta tiene un papel mucho más positivo de lo que generalmente se cree: "...il est inexact de dire, avec E. R. Curtius que "le fondement théorique de la pensée d'Unamuno est le pragmatisme populaire de l'Europe d'avant guerre." "On ne peut que reconnaître chez lui, au contraire, un sens très profond de la signification spirituelle de la science; et cette signification c'est l'acceptation de la vérité en un acte d'humilité et de sincérité, c'est l'oubli de soi pour se laisser pénétrer par"

la vérité..." (6) Y a continuación cita el conocido pasaje del Sentimiento trágico: "La ciencia nos enseña, en efecto, a someter nuestra razón a la verdad y a conocer y a juzgar las cosas como ellas son... Y es la ciencia la más recogida escuela de resignación y humildad, pues nos enseña a doblegarnos ante el hecho, al parecer más menudo..." (7)

Con lo que se ve que si la ciencia tiene un valor, es un valor que cae fuera de la esfera gnoseológica: la aceptación de la verdad y la manifestación de la sinceridad. Como Unamuno mismo admite, es la verdad moral (que él diferencia de la lógica u objetiva) la que nos lleva a cultivar la ciencia. Y dentro de este contexto, la ciencia sigue siendo un instrumento para algo, sigue teniendo un carácter notablemente práctico, y en cuanto tiene un fin y una utilidad, pragmático. De todos modos, no se puede negar esta novedosa actitud de Unamuno ante la ciencia. Quizás haya sido el pragmatismo inherente a esta actividad lo que lo haya llevado al ulterior desprecio de ella. Lo cual ocurre en Unamuno, como hemos visto, pero, como es natural en un pensador de hondas raíces dialécticas y polémicas, nunca resulta en una posición definitiva.

NOTAS AL CAPITULO TERCERO

(1) Me parece precisa la reserva que introduce Carlos París respecto al concepto de ciencia que maneja Unamuno. Ciencia para él es la ciencia de fines de siglo, el mecanicismo físico, el evolucionismo biológico, y no la otra ciencia del siglo XX, cuyo nacimiento y desarrollo presencié, como la física cuántica, la teoría de la relatividad, el mutacionismo, etc. Esta la desconoce totalmente. (V. Carlos París, op. cit. P. 699)

(2) OC II 564

(3) OC XVI 217 - EE II 810 -por las mismas razones que la razón se concibe como conducente a la muerte.

(4) OC XVI 128 - EE II 730

(5) V. Serrano Poncela, op. cit. P.104

(6) V. François Meyer, op. cit. P. 95-96

(7) OC XVI 324 - EE II 907

4. La posición de Unamuno ante el conocimiento:

Habiendo examinado ya la posición de Unamuno ante algunos elementos del conocimiento, además de su crítica implícita a la ciencia, pasamos ahora a las consecuencias de este examen para el conocimiento en general. En vista de los resultados e indecisiones en que Unamuno desemboca en su crítica de la razón, ¿cuál ha de ser su actitud ante el conocimiento? ¿Es éste un medio de alcanzar la verdad? ¿Supone un acercamiento genuino a la realidad que está más allá o más acá del sujeto cognoscente?

La crítica que anteriormente Unamuno ha hecho a la razón y a la lógica habría que integrarla dentro de su actitud general ante el conocimiento como posibilidad de acercarse a la realidad. Para Unamuno desaparece casi totalmente la posibilidad gnoseológica de comprender esa realidad. Esta imposibilidad descansa, por una parte, en las consecuencias que se pueden extraer de su crítica a la razón y a la lógica; por otra, en el valor eminentemente práctico y utilitario que Unamuno asigna a todo conocimiento.

Vimos ya que casi el único valor positivo que Unamuno concede a la razón y a la lógica es el valor "útil" de servir de medio e instrumento a una necesidad más fundamental y radical del hombre que es la necesidad de comunicación. A la lógica y la razón, dentro de su función más estrecha y específica de entender, se les declara incapaces de entender la vida; pero de un modo indirecto, simultáneamente se declaran imprescindibles para la vida. Este

valor práctico ~~es~~ aplicable también al conocimiento -que incluye la experiencia sensorial. El conocimiento tiene una función primaria de servir a la vida y en esto radica su último y gran valor. (Aunque en seguida veremos cómo esta función se amplía progresivamente hasta alcanzar dimensiones ontológicas.) Ya en su ensayo Sobre la filosofía española, (1904) expresa Unamuno esta idea: "el conocimiento es... una potencia conservadora y seleccionadora... A la conciencia del hombre apenas llega más que aquello que necesita conocer para vivir o para sostener, acrecentar e intensificar la vida. Los conocimientos que no resultan útiles han sido eliminados por selección; no tenemos más sentidos que los necesarios. Y puede haber, y de hecho hay, aspectos de la realidad o más bien realidades, que no conocemos porque su conocimiento no sirve para sostener, acrecentar e intensificar la vida actual." (1)

El desarrollo de esta posición se encuentra más sistematizado en el conocido pasaje del capítulo segundo del Sentimiento trágico. Valga aclarar que en este pasaje, conjuntamente con el desarrollo de esta tesis, se desarrollarán también otras dificultades y perspectivas que le quitan al pasaje toda la categoricidad que aparentemente podría tener. Más aun, parece advertirse aquí una declarada falta de voluntad para entender el conocimiento en su dimensión radical. En un primer término, Unamuno parece referirse sólo a lo que él llama el "origen histórico" del conocimiento, concediendo que pueda haber otros orígenes que nada tengan que ver con el histórico-evolutivo. (2) Sin embargo, el autor

parece tentado, acto seguido, a hacer de este origen histórico el origen primordial y esencial: "El conocimiento está al servicio de la necesidad de vivir... Y esta necesidad y este instinto han creado en el hombre los órganos del conocimiento, dándoles el alcance que tienen." (3) Y al final del pasaje parece hacerse de este instinto la esencia del conocimiento. (4) Quizás haya aquí la intención de rebelarse contra la "teoría" de la filosofía que pretende independizarse o prescindir de lo corporal, quizás se proclame aquí de nuevo el hombre que piensa con todos sus órganos. Pero esto no basta.

Junto a esto, sin embargo, se admite que esto es así "en el orden aparential de las cosas (5) y que podría ser de distinta manera "en las hondas entrañas de la existencia." Y anteriormente, en la necesidad de conocer para vivir se ve un carácter común que el hombre tiene con los animales, mientras que lo que distingue al hombre de los animales es "el conocimiento reflexivo, el conocer del conocer mismo." (6) Como se ve, pues, el pasaje está lleno de dificultades y de ninguna manera es posible dar de él una interpretación definitiva y homogénea. Veamos si estas dificultades se dejan resolver o por lo menos conciliar.

El punto central del pasaje es, sin lugar a duda, la idea del carácter práctico del conocimiento.. Y es en vista de este enunciado central, o a pesar de él, que hay que extraer el sentido del pasaje."...en la vida de los seres dotados de algún conocer o percibir... el conocimien-

to se nos muestra ligado a la necesidad de vivir y de procurarse sustento para lograrlo." (7) "Hay, pues, primero la necesidad de conocer para vivir, y de ella se desarrolla ese otro que podríamos llamar conocimiento de lujo o de exceso..." (8)

Esto es lo que denomina Unamuno el origen histórico del conocimiento y que, como tal, nada tiene de original. ¿Agota el origen la esencia del conocimiento? ¿Depende de él? Aparte de que Unamuno deja abierta la posibilidad a otros orígenes que nada tienen que ver con el temporal o histórico, parece ser que bien pronto se decide a hacer de lo histórico-temporal el aspecto primordial de la esencia del conocimiento, lo que ya puede verse cuando se hace la siguiente pregunta: "Pero, ¿es esto realmente un peso muerto (el hecho que el conocimiento brote de la necesidad de la vida) y una grosera materia de laciencia, o no es más bien la íntima fuente de su redención?" (9) Y en seguida añade: "El hecho es que ello es así y torpeza grande pretender rebelarse contra la condición misma de la vida." Y se ve a las claras en la conclusión del pasaje: "Está, pues, el conocimiento primariamente al servicio del instinto de conservación, que es... su esencia misma." (10)

¿Qué significa el instinto de conservación? Parece casi definitivo que Unamuno se mueve aún dentro del ámbito del mundo sensorial. El instinto de conservación es un instinto de conservación de la vida orgánica y material y de evitar los peligros que la amenazan. Lo dice claramente al final del pasaje: "Y así cabe decir que es el instin-

to de conservación el que nos hace la realidad y la verdad del mundo perceptible." (11)

Pero, pese a que se mueva dentro del ámbito sensorial, ¿podrá tener resonancias en otra esfera? ¿Será síntoma de una necesidad más íntima de ser?

El hecho es que en esta coyuntura Unamuno recuerda la doctrina de Espinosa, y esto podría hacernos inclinarse hacia este tipo de solución: "la necesidad de vivir ...es una secuela de aquella esencia misma del ser, que, según Espinosa, consiste en el conato por perseverar indefinidamente en su ser mismo." (12) El conocimiento, según esto, vendría a ser una manifestación de un impulso que está en la misma raíz del ser, que es el impulso de identidad y eternidad.

Pero, ¿no será demasiada presunción tratar de ver resonancias metafísicas en un pasaje en que, líneas antes, se nos dice que "en el orden aparential de las cosas... el conocimiento se nos muestra ligado a la necesidad de vivir..." (13) ¿Quiere decir que el instinto de conservación es un instinto sin implicaciones fuera del mundo perceptible? Pues agrega: "dejando ahora para más adelante lo que de ello (del origen del conocimiento) sea en las hondas entrañas de la existencia." ¿Quiere decir que el carácter práctico del conocimiento es rastreable como tal sólo en el mundo de la apariencia; que el instinto de conservación es sólo aparential? Y si es así, ¿por qué el reclamo constante a la doctrina del ser de Espinosa? ¿Es sólo un reclamo retórico, de pasada, sin ninguna referencia íntima al contenido de es-

tas líneas? Sólo la frecuencia con que Unamuno cita a Espinosa nos debería alejar de esta suposición. Sin embargo, para resolver la cuestión en estos términos, habría que investigar antes qué papel jugó en su pensamiento la doctrina del ser de Espinosa, lo que nos sacaría innecesariamente del examen en curso.

Pues en el párrafo que introduce el tema del valor práctico del conocimiento se nos dice expresamente que el conocimiento que surge de la necesidad para vivir "es común al hombre con los animales, mientras que lo que nos distingue de éstos es el conocimiento reflexivo." (14) Es decir, el instinto de conservación es instinto animal y, por lo tanto, característico del hombre como animal.

Frente a este conocimiento práctico se alza otro conocimiento, conocimiento por amor al conocimiento mismo (o reflexivo), que es, según Unamuno, lo que distingue al hombre de los animales, y por lo tanto, aquél cuya esencia debiera interesar eminentemente a la filosofía. En cierta medida es una distinción perversamente unamuniana: primero la distinción, para agregar luego la confusión. Pues, posteriormente, Unamuno tenderá a unir bajo "conocimiento" ambas clases de conocimiento. (14) Pero esta confusión posterior en parte está justificada histórica o evolutivamente. Pues de nuevo Unamuno examina el origen del conocimiento reflexivo. Y lo halla en la curiosidad: "Hay, pues, primero, la necesidad de conocer para vivir, y de ella se desarrolla ese otro que podríamos llamar conocimiento de lujo o de exceso." (15) ¿Agota el origen la esencia de este otro conocimiento que ya no sirve para las necesidades de la vida?

¿Sigue dependiendo del instinto de conservación? Y si es así, ¿no hay más diferencia entre los dos que la de naturaleza histórica? Y si no hay una diferencia de esencia, ¿cómo distinguir entre el conocimiento del hombre y el del animal?

Varias líneas de estos pasajes dejan entrever que Unamuno ha pensado en una diferencia de esencia entre ambas clases de conocimiento, aparte de la distinción primera, que algún sentido ha de tener. Estos son, por ejemplo: "Pero tal vez, atesorados estos conocimientos, que empezaron siendo útiles y dejaron de serlo, han llegado a constituir un caudal que sobrepuja con mucho al necesario para la vida." Y más adelante: "La curiosidad, el llamado deseo innato de conocer, sólo se despierta y obra luego que está satisfecha la necesidad de conocer para vivir." Y admite más tarde que hay posibilidades de que la curiosidad se imponga a la necesidad. Todo lo que, de desarrollarse, llevaría a una clara distinción cualitativa de los dos conocimientos.

Pero, en este momento, tiene lugar uno de los tour de force que Unamuno utilizaba a menudo y que no tienen ninguna justificación evidente, sea racional, sea de consecuencia lógica. Se concluye que: "el hecho primordial es que la curiosidad brotó de la necesidad de conocer para vivir." (16) Con lo que se le pone punto final a la cuestión.

Aceptando esta conclusión de impromptu y todas sus consecuencias, se tiene que el instinto de conservación

es el motor del conocimiento reflexivo. (A pesar que el después no explica necesariamente la procedencia y mucho menos la esencia.) Pero, pese a que evidentemente éste es el resultado a que Unamuno quiere llegar, hay en el procedimiento para llegar a él mucho que no satisface por completo. Tengamos en cuenta, sin embargo, el resultado: ¿quiere decir esto que el conocimiento reflexivo expresa también la necesidad de vida en el mismo grado o de la misma manera que el conocimiento de vida?

Otro pasaje del Sentimiento Trágico nos contesta a esta pregunta: "Hasta la doctrina que nos aparezca más teórica, es decir, de menos aplicación inmediata a las necesidades no intelectuales de la vida responde a una necesidad intelectual... a un principio de unidad y continuidad de conciencia." (17) El instinto de conservación de la vida obtiene aquí un sentido más apropiado a la nueva órbita en que ahora se encuentra. La vida animal y física se traduce en vida espiritual y el instinto de conservación en apetito de unidad y continuidad de conciencia.

Resultado efectivo de esta investigación sobre la naturaleza del conocimiento es entonces que tanto el conocimiento práctico como el reflexivo responden a un instinto mucho más profundo en el hombre que Unamuno denomina instinto de conservación, el cual puede manifestarse en la vida como un apetito de permanecer y de conservar la vida individual y personal, como también en la conciencia, en donde se manifiesta como un apetito de identidad y continuidad. El

carácter pragmático que se cree ver en la doctrina del conocimiento, pues, hay que entenderlo como fundamentalmente prolongable al fenómeno de la conciencia, y la "utilidad" posible se desvanece en un ansia irracional (pues a nada llevaría investigar su "por qué" y "para qué") de perduración tanto en la vida como en la conciencia. Esta es la fundamentación más honda que se le puede encontrar al conocimiento en Unamuno, pues en ella, inadvertidamente, lo epistemológico se ha transformado en lo existencial-ontológico. El apetito de conocer es en el fondo un apetito de existir y ser. Es sólo en la terceraparte de este trabajo que podremos seguir el rastro ontológico a este apetito.

Por otra parte, cabe seguir el rastro al conocimiento en un plano teológico. Allí donde el ser y el conocer se identifican, uno puede ser tan determinante como el otro. En este plano, Unamuno denomina el apetito de conocimiento "amor espiritual", acaso pensando en Espinosa. Y el ansia de este "amor espiritual" es la visión de la verdad total: "La visión de Dios, es decir, del Universo mismo en su alma, en su íntima esencia, ¿no apagaría todo nuestro anhelo?" (18) He aquí el término de la vía del conocimiento que proporciona al hombre "el mayor goce de... ser más hombre, esto es, más Dios, y que es más Dios cuanta más conciencia tiene." (19)

Pero, de nuevo, en este plano se desemboca en una confusión del ser y del conocer. "Y ese amor intelectual... es un medio de dominar y de poseer. No hay, en efecto, más perfecto dominio que el conocimiento... Y conocer a

Dios, qué ha de ser sino poseerlo? El quea Dios conoce, es ya Dios él." (20)

Para concluir, volvamos a tomar el conocimiento en su naturaleza básica, es decir, en su papel de mediador entre el sujeto cognoscente y la realidad conocida. Eliminada la posibilidad del conocimiento mediante la lógica y la razón, reducido el conocimiento en general a una función práctica, ¿qué más hay que esperar del conocimiento como posibilidad gnoseológica frente a la realidad? Fuera del hecho que el apetito cognoscitivo se torna en un ~~un~~apetito óntico, Unamuno admite que hay otros apetitos adicionales dentro del conocimiento y ellos también nos conducen a una "realidad trascendente": "...hay más medios de relacionarnos con la realidad que los señalados en los corrientes manuales de lógica, y que ni el conocimiento sensitivo ni el racional pueden agotar en el campo de lo trascendente." (21) ¿Cuáles son esos medios? "Si el hombre no posee más sentidos ni potencias que los necesarios para vivir, pudiera muy bien suceder que durmieran en él otros, y que resuscitaran un día, cuando, satisfecha la vida, la necesidad de la sobre-vida se despertara." (22)

NOTAS AL CAPITULO CUARTO:

- (1) OC III 744
- (2) OC XVI 149 - EE II 749
- (3) OC XVI 150 - EE II 750
- (4) OC XVI 151 - EE II 751
- (5) OC XVI 149 - EE II 748
- (6) Ibid.
- (7) OC XVI 149 - EE II 749
- (8) OC XVI 150 - EE II 749
- (9) OC XVI 150 - EE II 750
- (10) José Alberich indica en su ensayo Sobre el positivismo de Unamuno (Cuadernos de la Cátedra de Unamuno, IX, pp.61-75) que esta doctrina puede proceder "tanto de sus lecturas de Spender como de su aficción a Darwin, Huxley y otros biólogos." Por lo demás, en su prólogo a la edición española del libro del médico catalán Ramón Turró, Los orígenes del conocimiento: el hambre (1916 y 1921), Unamuno escribe:
"Cuando leí este libro... me llamó la atención la coincidencia de ciertas ideas psicológicas en él predominantes, con las que de antiguo profeso... La principal es la que se expresa... diciendo que el mundo externo de la sensibilidad nos es revelado por el hambre, o es obra del hambre, en cuanto conocimiento." (OC VII 384-393)
- (11) OC XVI 151 - EE II 751
- (12) OC XVI 149 - EE II 749
- (13) Ibid.

NOTAS (Cont.)

(14) Siempre hay, claro está, la posibilidad de recurrir al desorden y a la imprecisión para explicar estas dificultades -pero es una posibilidad que queremos diferir hasta última hora.

(15) OC XVI 150 - EE II 749

(16) Ibid.

(17) OC XVI 142 - EE II 742

(18) OC XVI 361 - EE II 940

(19) Ibid.

(20) Ibid.

(21) OC III 745

(22) Ibid.

5: La filosofía:

Como punto final de este examen conviene pasar ahora al examen de la actitud de Unamuno ante la filosofía, entendiéndose ésta como un saber racional, que aspira a ser científico y objetivo.

De las consecuencias anteriores se puede vislumbrar ya su actitud ante la filosofía condicionada de dicho modo -que, dicho sea de paso, es el único modo de concebirla si mediante ella se quiere organizar un saber con carácter supra-individual y mediato. Ya desde sus primeras obras es posible descubrir una decidida aversión a todo lo que le sepa a filosofía sistemática. En uno de los ensayos de De mi país -del año 1889- nos dice que "las sublimidades de la ontología me dejan retintín de palabra y un dejo a cosas impalpables y etéreas que sirven para consuelo de la vida a los perezosos." (1) Con lo que nos da ya dos elementos que caracterizarán más tarde la concepción unamuniana de la filosofía sistemática: su fundamento en el lenguaje y el carácter abstracto.

Esta actitud ante la filosofía va desarrollándose y explicitándose más durante el curso de la vida de Unamuno y se manifiesta completamente formada ya en el Sentimiento trágico, donde es posible simultáneamente entender sus motivaciones. En resumen, el propósito de esta obra no es otro que deshacer la filosofía como sabersistemático y tratar de hacer de ella un saber de la tragedia del hombre.

Y en obras posteriores persiste el mismo rencor ante el sistema. Puede verse en el comentario que Unamuno hace al retrato que Jean Cassou traza de él en el prólogo a Cómo se hace unanovela: "La vida... no merece ser soñada bajo una forma sistemática... El sistema destruye la esencia del sueño y con ello la esencia de la vida. Y en efecto, los filósofos no han visto la parte que de sí mismos, del ensueño que ellos son, han puesto en su esfuerzo por sistematizar la vida y el mundo y la existencia." (2) En donde puede verse que la objeción principal que se le hace a la filosofía es su incapacidad de integrar en sí misma los esfuerzos del hombre de carne y hueso.

De la misma época data una carta a Warner Fite, traductor de sus obras al inglés¹, y que Roberto Agrasmonte recoge en su artículo Unamuno en Norteamérica. (3) En ella, refiriéndose in concreto a la filosofía de John Dewey, manifiesta Unamuno más claramente los peligros del sistemático en la filosofía: "Aunque él pretende otra cosa se propone construir un sistema filosófico y los que se proponen tal cosa me parece que no son filósofoi en el sentido primitivo, socrático, sino sofistai. (El primer y mayor sofista después de Sócrates fué Platón.) No van a buscar la verdad, sino para encadenarla. Y con sus sistemas no hacen sino cuajar "icebergs" para que al fin se derritan. Estoy por la filosofía fluída y corriente, por la experiencia nosometida a sistemas experencialistas." La filosofía sistemática se equipara a la sofistería y se con-

trapone a algo que, asu parecer, es más auténticamente filosófico. "En efecto, Dewey no creo que sintiera el sentido trágico de la vida porque no parece sentir la tragedia de la conciencia." (4)

Las razones, pues, de la aversión de Unamuno por la filosofía sistemática son idénticas a las que hemos expuesto con relación a la lógica y la razón. No nos sorprenderá que, en el fondo, esta interpretación de la filosofía tenga un mismo punto de partida y origen que la interpretación de la lógica y la razón.

Nos sorprenderá tampoco que se nos diga que la realidad sobre la que trabaja la filosofía no es una realidad inmediata ni originaria, sino al contrario; es una realidad creada por la tradición y la sociedad en términos de "logos", una realidad esencialmente mediata. A la filosofía, en cuanto tal, le está prohibido un acceso más inmediato a la realidad. "La filosofía no trabaja sobre la realidad objetiva que tenemos delante de los sentidos, sino sobre el complejo de ideas, imágenes, nociones, percepciones, etcétera, incorporadas en el lenguaje y que nuestros antepasados nos transmitieron con él. Lo que llamamos el mundo, el mundo objetivo, es una tradición social. Nos lo han hecho." (5) El pasaje, en cualquier otro contexto, por su carácter obvio, no ofrecería mayor interés. Pero en Unamuno, esta cita sirve para ir definiendo y fundamentando su actitud ante la filosofía, pues de ella arranca una serie de motivaciones que, estudiadas en conjunto, podrían darnos una teoría del saber filosófico. La filosofía, poco a poco,

va estrechando sus lazos con la filología, y el pensador llega en su análisis a un punto en que su aversión a la filosofía ya no resulta tan evidente.

La realidad con que se ha de enfrentar el filósofo es, en rigor, una tradición de carácter social. La filosofía tendrá que adoptar esta tradición como su punto de partida. El carácter social de la misma se manifiesta en sentido eminente en el lenguaje. Es por su medio que se crean, se comunican, se conservan y pasan de una generación a otra las ideas y las imágenes y todo lo que se ha incorporado en el saber filosófico. No es extraño, entonces, que la realidad fundamental para el filósofo sea el lenguaje y que esta concepción de la filosofía tome posición de centro en la conclusión del Sentimiento trágico: "Y es que el punto de partida lógico de toda especulación filosófica no es el yo, ni es la representación o el mundo tal como se nos presenta inmediatamente a los sentidos, sino que es la ~~pre~~representación mediata o histórica, humanamente elaborada y tal como se nos da principalmente en el lenguaje, por medio del cual conocemos el mundo..." Y más adelante: "El pensamiento reposa en prejuicios y los ^jprejuicios van en la lengua." (6) Es decir, del "hecho" que era el punto de partida en la Filosofía lógica se pasa a una perspectiva mucho más amplia y cuyo rasgo principal es la mediación, que admite, por lo tanto, interpretación, cambio, reelaboración, sentidos diversos, etc.

De esto es fácil pasar a la conclusión:

"Toda filosofía es, pues, en el fondo filología." (7) Es una conclusión a que Unamuno había llegado diez años antes. En el ensayo La Selección de los Fulánez (1903) nos dice: "sólo sabiendo cómo se han formado en los pueblos los nombres de los conceptos, llegaremos a descubrir su realidad externa, porque ¿qué otra cosa puede ser su externa realidad, sino la causa que ha producido en nosotros esos conceptos? La filosofía se reduce a la ciencia de la generación de las ideas, a la ideogonía, y la ideogonía que quiera tener valor objetivo, a la ciencia de la generación de los nombres, de los conceptos socializados, a la onomatogonía o lingüística honda. Llevamos las ideas encerradas en nombres..." (8) En el Sentimiento Trágico, después de haber elaborado este núcleo de ideas, se llega a la conclusión de grandes resonancias para la ontología: "El lenguaje es el que nos da la realidad, y no como un mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne... El concepto opera sobre la expresión, sobre la palabra y no sobre la percepción bruta." (9) El pasaje remata con un grand finale que, a pesar del entusiasmo, merece bastante precaución: "Todo lo hecho se hizo por la palabra, y la palabra fué en un principio."

Con esto llegamos al mismo punto a que habíamos llegado en nuestra investigación sobre la naturaleza del lenguaje. Las mismas reservas, incertidumbres y posibilidades se vislumbran aquí respecto a su relación con la filosofía. Sí parece cierto que el hecho que la filosofía tenga que ver irremediablemente con una realidad que en su fon-

do es filológica, no quiere decir que sea de menor grado o valor que otra realidad.

Cabe preguntarse ahora: ¿Qué sentido tiene el descubrimiento de la naturaleza "lógica" de la realidad, del carácter "lógico" de la filosofía? ¿Es sentido exclusivamente negativo? Esto es lo que habría de esperar si tenemos en mente la crítica que anteriormente Unamuno ha hecho a la razón y a la lógica, que se fundan en el lenguaje. Sin embargo, vimos al final de nuestro análisis del lenguaje, que hay en Unamuno un filón de ideas que anuncian una toma de posición distinta ante el fenómeno del lenguaje, la cual creímos conveniente llamar "doctrina del verbo". Pero nos fué imposible entonces incorporar ese nuevo filón en su crítica de la razón y la lógica, quizás porque el mismo representa un paso hacia adelante en la comprensión de la naturaleza del lenguaje.

¿Constituirá una prolongación de dicho progreso los pasajes que al presente citamos? No cabe duda que lo anterior se ajusta más a la concepción del lenguaje que expusimos al final del apartado sobre el lenguaje que al rechazo de la razón y la lógica que se hizo en los apartados anteriores. Aun más, el contexto de los pasajes que hemos venido citando nos dejan ver que en ellos se da un paso hacia adelante en la dirección de la conciliación del lenguaje y aquella verdad subjetiva e inefable que antes sólo se oponía a éste.

Es curioso que inmediatamente después de las palabras "Todo lo hecho se hizo por la palabra", Unamuno

añada: "El pensamiento, esto es, el lenguaje vivo, es una herencia, y el solitario de AbEn Tofail... tan absurdo como el yo de Descartes." (10) Es decir, el pensador, como tal, revela la condición sine qua non de la humanidad entera: su sociabilidad. La filosofía garantiza la sociabilidad del hombre. Pero esto, recordando lo que se había dicho ya en el capítulo de la conciencia, podría no parecernos novedoso. De más interés podría resultar otro pasaje en que dentro del mismo lenguaje se indican elementos irracionales -lo que amenazaría con disolver las anteriores observaciones sobre la lógica y la razón. "Toda filosofía es... filología. Y la filología, con su grande y fecunda ley de las formaciones analógicas da su parte al azar, a lo irracional, a lo absolutamente inconmensurable. La historia no es matemática ni la filosofía tampoco." (11) Es decir, el azar, la irracionalidad anida en lo que se creía ser el reino de lo mediato y lo previsible. Y no importa que se hable de la ciencia del lenguaje y no del lenguaje mismo. Al contrario, es mucho más extraño que se diga esto respecto de la ciencia del lenguaje que del lenguaje mismo.

Sin embargo, conviene ir con cautela. ¿No se dirá esto porque en el momento se hace referencia a la filosofía y no al lenguaje en sí? Pues veremos que la crítica negativa se refiere en Unamuno sólo al sistemático filosófico, y acaso más a la pretensión del sistemático que a los sistemas ya formados. Pues de los grandes sistemas filosóficos plenamente logrados, son pocas las veces que no hable de ellos con admiración y con entusiasmo lin-

dante en el fervor. Porejemplo, de Espinosa y Hegel, dos de los filósofos más sistemáticos de la historia. Pero está el hecho que Unamuno tiene mucho más que decir sobre la naturaleza y esencia del saberfilosófico que estas observaciones sobre el sistemático. Por otra parte, cabe también ordenar la cita anterior dentro de la llamada "doctrina del verbo" que ha poco mencionábamos. Sólo que, como vimos, seguir el curso de estos pensamientos por la rutaantes trazada, nos parece infructuoso, pues se desemboca en una múltiple encrucijada, en donde para decidir el camino que se ha de seguir, habrá que valerse de medios asequiblespor otras vías.

Nos parece que el examen que proseguimos a continuación sobre la naturaleza del saber filosófico es una de esas vías. Todo lo que mediante él descubramos repercutirá directa o indirectamente sobre el lenguaje.

Paralela al descubrimiento de la irracionalidad ínsita en el lenguaje, puede concebirse también la raíz "sentimental" que Unamuno cree hallar en la visión filosófica. "La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y (la misma) brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y ésta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconcientes, inconcientes tal vez. No suelen ser nuestras ideas las que nos hacen optimistas o pesimistas, sino que es nuestro optimismo o nuestro pesimismo... el que hace nuestras ideas."

(12)

En esta raíz "sentimental" dela filosofía se

descubre otro elemento, mediante el cual entra en relación con otra esfera que usualmente se suele delimitar y separar de ella: la poesía. La cita anterior nos deja ver cómo la filosofía depende del sentimiento frente a la vida. Ahora bien, ese sentimiento, ese optimismo o pesimismo, lo son de un individuo en particular, de un filósofo en particular. Se está tratando de reivindicar el papel y la importancia del hombre de "carne y hueso". "La íntima biografía de los filósofos... ocupa un lugar secundario. Y es ella, sin embargo, esa íntima biografía, la que más cosas nos explica." (13) El sistema filosófico es el resultado de esa biografía particular cuya única razón de ser consiste en el logro de una visión del mundo y de la vida.

En su ensayo Plenitud de plenitudes, diez años antes del Sentimiento trágico, Unamuno nos da la primera y más detallada exposición de la relación entre la poesía y la filosofía. En ella puede verse cómo la tesis del "hombre de carne y hueso" irremediablemente nos ha de llevar a la posición -un tanto ambigua e incómoda- de la filosofía frente a la poesía. La visión del mundo y de la vida que el logra ha de ser inevitablemente una visión personalizada.

Y "el poeta es el que nos da todo un mundo personalizado, el mundo entero hecho hombre, el verbo hecho mundo; el filósofo sólo nos da algo de esto en cuanto tenga de poeta, pues, fuera de ello no discurre él, sino que discurren en él sus razones, o mejor sus palabras. Un sistema filosófico, si se le quita lo que tiene de poema, no es más

que un desarrollo puramente verbal." (14) Tenemos, entonces, que un sistema filosófico vale en cuanto tiene algo de poético y que ese carácter poético consiste en gran medida en personalizarel mundo o en vivificar la palabra y no servirse de ella como un simple medio de comunicación. (En todo lo cual, probablemente, haya que tener en cuenta el sentido etimológico de poietés y su relación con el verbo poiéo.)

Pero, ¿tiene, en efecto, la filosofía que conocemos como tal, carácter poético? La continuación del párrafo nos dice que "lo más de la metafísica no es sino metalógica, tomando lógica en el sentido que se deriva de logos, palabra. Suele ser un concierto de etimologías." (15)

¿Está implicando Unamuno que lo más de la metafísica es un "desarrollo puramente verbal"? Antes se ha insinuado que el sistema filosófico puede tener carácter poético; inmediatamente después, se dice que lo más de la metafísica es metalógica. ¿Por qué esta contradicción? ¿Qué posición adopta Unamuno en definitiva? Son preguntas difíciles si respondemos en vista del texto que en el momento estudiamos. Pues aquí parece olvidarse el tema que creemos más importante y seguir otros rumbos.

La continuación del pasaje apunta más bien a una profundización de la cuestión del origen "lógico" de la filosofía. Todo parece indicar que la posición de Unamuno en este momento tiende a ampliar las insinuaciones sobre la doctrina del lenguaje que hemos llamado del "verbo". Por otra parte, convendrá tener en mente que tanto en la filosofía como en la poesía, el logos es fundamental: ambas tienen

como principio y origen la palabra.

Tan íntima es la relación de la filosofía con el lenguaje que "cabe sostener que hay tantas filosofías como idiomas y tantas variantes de éstas como dialectos... Si hay una filosofía alemana, no es más que la filosofía del idioma alemán y así con las demás." (16) Interesante es el hecho que Unamuno considera dicho fenómeno como natural: "Cada pueblo ha ido asentando en su lenguaje su concepción abstracta del mundo y de la vida, y en la extensión y comprensión ~~que~~ da a cada vocablo va implícita su filosofía." La lengua encarnaría de este modo al genio del pueblo, lo cual bien podría ser una reminiscencia de la lingüística romántica de los Schlegel y los Von Humboldt. ¿Y cuál es el papel del filósofo ante esta filosofía implícita en el lenguaje? "El filósofo no hace sino sacar del lenguaje lo que el pueblo todo había metido en él durante siglos." (17) Aquí tenemos ya un aspecto positivo del carácter "lógico" de la filosofía. Unamuno procede a definir esencialmente e históricamente la procedencia "lógica" de la filosofía. Y ésta pasa entonces a ser penetración de la conciencia tal cual ésta se ha plasmado en una particular historia y sociedad.

Sin embargo, surge una dificultad al preguntar por la extensión en que esta última aseveración puede aplicarse. El sujeto gramatical y lógico de toda la exposición es la frase "lo más de la metafísica" y parecería natural suponer que hay aquí diversas excepciones que son "poéticas". Pero si las hay, no se mencionan aquí. Aunque,

por otro lado, las razones que se dan en contra de la inclusión ~~de~~ la filosofía en la poesía: su carácter lógico, su ser expresión de la inteligencia y no ~~de~~ espíritu (18), es algo que ya el mismo Unamuno ha descartado en otros lugares o que simplemente ~~hadejado~~ atrás en su trayectoria intelectual.

El pasaje termina con la nota de Unamuno de que el filósofo, aunque saque la carga semántica que hay en el lenguaje del pueblo, no puede sacar el grito, la emoción con que fueron pronunciadas y fijadas las palabras; el estruendo del espíritu. Mientras que el poeta "exhala en palabras su espíritu" y "en estas palabras tenemos revelaciones substanciales."

Y a continuación el pasaje se disuelve y se ahoga en el fárrago de temas unamunianos, quedando sin satisfacer nuestra curiosidad sobre la extensión lógica de aquel "lo más de la metafísica."

Sin embargo, las aseveraciones de Unamuno sobre este particular en obras de años posteriores son cada vez más claras y obvias -y todo parece decidirse por un progresivo acercamiento, cuando no identificación, de la filosofía y la poesía. Ya en el ensayo Algunas consideraciones sobre la literatura hispanoamericana, (19) se nos indica el carácter íntimo y fundamental de esta relación: "es que acaso la filosofía es algo que está más cerca de la poética que de la lógica; acaso la filosofía no se ciñe a la explicación meramente lógica del universo." (1905) (20)

Y en el Sentimiento trágico se deja ver

por qué la filosofía tendera más y más a acercarse a la poesía. Si la visión del mundo y de la vida que se ha de obtener mediante la filosofía, además de ser personal, ha de ser unitaria y total, es natural que, en consecuencia, difiera en esencia de la visión científica.

La ciencia puede tender a la especialización: "El cultivo de una ciencia cualquiera... puede ser... obra de especialización diferenciada; pero la filosofía, como la poesía, o es obra de integración, de concinación, o no es sino filosofería, erudición pseudo-filosófica." (21) Y esta posición se trata de justificar históricamente con bastante acierto: "Cuantos sistemas filosóficos se han fraguado como suprema concinación de los resultados finales de las ciencias particulares, en un período cualquiera, han tenido mucha menos consistencia y menos vida que aquellos otros que representaban el anhelo integral del espíritu de su autor." (22) De esto se concluye que "la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia."

Y esta visión de la relación de las dos va cobrando más y más fuerza hasta que en los últimos años de su vida (1934), en el conocido pasaje del prólogo-epílogo a la segunda edición de su novela Amor y pedagogía, Unamuno incluye las obras de Espinosa, Kant y Hegel entre los grandes poemas o novelas de la humanidad. Por la razón que "el sentimiento del universo y la vida se refleja mejor que en un sistema filosófico o que en una novela realista, en un poema, en prosa, o en verso, en una leyenda, en una novela." (23) Y es curioso que incluya los filósofos cuyo sistema-

ticismo nos es más conocido. Como también que incluya a Hegel, de quien en 1905 decía que su sistema es "concinación y síntesis de los últimos resultados de las ciencias. (24) A medida que las ciencias se desarrollan y transforman, las síntesis filosóficas que sobre ellas se elevaron se deshacen." (25)

Pero, una vez llegado a este punto el desarrollo de este aspecto de su pensamiento, hay que preguntarse por el otro aspecto de la filosofía que quedó fijado en el ensayo Plenitud de plenitudes. ¿Podría tener vigencia la posición de este ensayo frente a la filosofía concebida como poesía? ¿Qué relación, si alguna, guardaría la concepción "poética" de la filosofía con la "lógica"? Nada más que la aparición del lenguaje como elemento decisivo en la concepción de la realidad y de la filosofía en la conclusión del Sentimiento trágico nos debe hacer proceder con más cautela ante la posterior identificación de la poesía y la filosofía. Nada en la obra de Unamuno nos autoriza a concluir que en un momento dado se descartará el carácter lógico de la filosofía. Que en un cierto momento se acentúe otro elemento dentro de sí, sólo quiere decir que la filosofía no agota toda su esencia en su ser "lógico", que también puede ser una manifestación de la raíz "sentimental" del universo y de la vida.

Además de esto, advertimos ya que, pese a las diferentes actitudes ante la palabra que presentan la poesía y la filosofía, se debe notar que a la base de am-

bas se encuentra el fenómeno del logos y que quizás por esta comunidad, se pueda decir de ambas, como en efecto sucede en Unamuno, que su mundo es un mundo personalizado, que ambas nos dan el mundo entero hecho hombre, el verbo hecho mundo.

Y por último, puede verse que la razón por la que en el prólogo de Amor y pedagogía se hace de varios sistemas de filosofía poemas es que "el sentimiento del universo y la vida se refleja mejor en un poema." Ahora bien, en el Sentimiento trágico se nos dice claramente que la filosofía "brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma." Con lo que se puede ver que la raíz poética es esencial a la filosofía, tanto quizás como la raíz lógica. ¿Y qué implica esta conclusión para la filosofía? En su mayor alcance, nos dice que la filosofía por esencia está capacitada para manifestar y expresar el sentimiento del universo y de la vida, lo cual hasta ahora se podría creer exclusivo de la poesía. (26) Pero simultáneamente, se encuentra siempre expuesta a los peligros de la palabra como proposición lógica y como manifestación de la inteligencia. Es decir, en la filosofía tenemos una manifestación más de la tragedia del hombre. Son definitivas las palabras con que cierra el Sentimiento trágico: "¿pero es que acaso no hay lugar para otro oficio de la filosofía, y es que sea la reflexión sobre el sentimiento mismo trágico de la vida, tal como lo hemos estudiado, la formulación de la lucha entre la razón y la fe, entre la ciencia y la religión, y el mantenimiento reflexivo de ella?" (27)

Y más adelante se concluye que la filosofía

"es también ciencia de la tragedia de la vida." "Aparéseme la filosofía en el alma de mi pueblo como la expresión de una tragedia íntima análoga a la tragedia del alma de Don Quijote, como la expresión de una lucha entre lo que el mundo es según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que queremos que sea, según la fe de nuestra religión nos lo dice." (28)

En cierto sentido, podría decirse que el motor de esta tragedia es el anhelo de inmortalidad, que dicho afán y su consiguiente conflicto con la razón brotan del fondo de este anhelo fundamental en el hombre. Y si la filosofía es manifestación de esta tragedia, ella también se concebirá como movida por el afán de eternidad: "la metafísica es siempre, en su fondo, teología, y la teología nace de la fantasía puesta al servicio de la vida que se quiere inmortal." (29) "Las más graves cuestiones metafísicas surgen prácticamente al querer darnos cuenta de la posibilidad de nuestra inmortalidad. Y es que la metafísica no tiene valor sino en cuanto trate de explicar cómo puede o no puede realizarse este nuestro anhelo vital." (30)

Y la tragedia que conlleva este afán de inmortalidad se dejará ver en el núcleo de la filosofía misma. La filosofía ha de ser contradictoria y paradójica. "Y así es que hay y habrá siempre una metafísica racional y otra vital, en conflicto perenne una con otra..." (31) En su capacidad misma de revelar el sentimiento trágico de la vida, en su dicotomía íntima entre razón y sentimiento, entre lenguaje y poesía, la filosofía, así como el conocimien-

to, tiene una función en el universo que la convierte en otro esfuerzo más para lograr la perduración de la conciencia. (32)

Sila filosofía ha de explicar cómo puede o no realizar el anhelo vital del hombre, quiere decir que lo que le importará básicamente será su relación con el individuo y el sujeto que busca y anhela dicha perduración. Pues la inmortalidad es preocupación no del género ni de lo abstracto, sino del sujeto que anhela salvar su persona y su ser. Ahora bien, el sujeto, el individuo, por su misma naturaleza, son finitos en esencia y por lo mismo, están irremediablemente atados a la historia. El anhelo de eternidad tiene su origen en la condición finita del hombre y, por lo tanto, el anhelo mismo está anclado en la historia. En cuanto la filosofía sirva a la realización de dicho anhelo, queda claro que en ella habrá que acentuar el carácter histórico de dicho esfuerzo, aunque sólo fuera por el hecho que la filosofía es el esfuerzo de un filósofo. Conclusión de esta argumentación es que la filosofía se disuelve en la historia de la filosofía. Conclusión a la que ya se había aludido por otras vías:

Primero: Cuando examinamos la naturaleza de la historia en Unamuno, vimos cómo la historia tiende a la absolutización de sí misma: "...hay todo lo que pasa y pasa todo lo que pasa, hay historia y la historia al irse haciéndose, hace el por qué y el para qué" (33) La historia no tiene ni un fin ni una causa exterior. Es natural

que dicha conclusión se aplique también a la historia de la filosofía. Y así dice Unamuno de la filosofía en el mismo párrafo: "Y así se disuelve la filosofía en su historia, en la historia." (34)

Segundo: La reducción de la filosofía a la filología (primero a la ideogonía y luego a la onomatogonía -(35)) permite intuir bastante claramente el carácter histórico que podría tener dicha reducción.

Y ahora, se desemboca en la misma conclusión, partiendo del carácter subjetivo del filosofar: "...los filósofos no han visto la parte que de sí mismos, del ensueño que ellos son, han puesto en su esfuerzo por sistematizar la vida y el mundo y la existencia. No hay más profunda filosofía que la contemplación de cómo se filosofa. La historia de la filosofía es la filosofía peremne." (36)

NOTAS AL CAPITULO QUINTO:

- (1) OC I 155
- (2) OC X 852
- (3) La Torre, Núms. 35-36, 1961, Río Piedras, Puerto Rico
- (4) Ibid.
- (5) OC XVI 273 - EE II 860
- (6) OC XVI 432 - EE II 1005
- (7) OC XVI 433 - EE II 1006
- (8) OC III 669
- (9) OC XVI 434 - EE II 1006
- (10) OC XVI 434 - EE II 1007
- (11) OC XVI 433 - EE II 1006
- (12) OC XVI 128-129 - EE II 730-731
- (13) OC XVI 128 - EE II 730
- (14) OC III 764
- (15) OC III 765
- (16) Ibid.
- (17) Ibid.
- (18) OC III 766
- (19) OC III 1098
- (20) Compárese OC III 766

NOTAS (Cont.)

(21) OC XVI 128 - EE II 730

(22) Ibid.

(23) OC II 431 -En el poema 1201 del Cancionero se dice que el verso cataloga el alma y así podría resolver el misterio del vivir. (OC XV 556)

(24) Pensando probablemente en la segunda parte de la Enciclopedia de las Ciencias.

(25) OC III 1098

(26) Por la mismarazón, sus poemas, si bien no son filosofía, tampoco carecen de atisbos filosóficos, de actitudes filosóficas.

(27) OC XVI 439 - EE II 1011

(28) OC XVI 442 - EE II 1014

(29) OC XVI 271 - EE II 858

(30) OC XVI 350 - EE II 930

(31) Ibid.

(32) Esta misión la tiene la filosofía aun desde los años de juventud de Unamuno. En 1899 le confiesa a Ilundain que sus aspiraciones filosóficas han sido siempre de fusionar el pensar y el sentir.

(33) OC V 1212

(34) Ibid.

(35) V. La selección de los Fulánez, OC III 669

(36) Cómo se hace una novela, OC X 852

6. La forma del pensamiento de Unamuno:

Nos toca ahora considerar cuáles son las consecuencias de la crítica anterior de los modos del conocimiento para el pensamiento de Unamuno.

Primera y principal consecuencia es la conocida falta de sistema en todo su pensamiento, que Unamuno siempre afirmará con un tanto de impertinencia. El manifiesto más conocido de esta aversión a la sistematización (que, dicho sea de paso, no es tan fácil decidir si es intencional o involuntaria) lo encontramos en el capítulo sexto del Sentimiento trágico: "El que busque razones, lo que estrictamente llamamos tales, argumentos científicos, consideraciones técnicamente lógicas, puede renunciar a seguirme."

(1) "Si en lo que va a seguir os encontráis con apotegmas arbitrarios, con transiciones bruscas, con soluciones de continuidad, con verdaderos saltos mortales del pensamiento, no os llaméis a engaño." (2)

Unamuno, en una palabra, rechaza todo lo que parece ser representativo de lo inteligible: es decir, la consecuencia lógica, la precisión, el razonamiento, la continuidad, las soluciones, y se declara por lo que le es diametralmente opuesto y que casi hace peligrar la posibilidad de comunicación o de intelección: la arbitrariedad, la fragmentación o falta de continuidad, la inconsecuencia lógica, etc. Se rechaza el plan previo; por lo tanto, falta la ordenación, la clasificación de los temas, y el consecuente desarrollo a base de concatenación lógica y sistemática. Las

obras se conciben como producto de saltos e intuiciones y sedesconoce el progressus lineal y tendiente a una meta. Esto es así no sólo respecto a una obra en particular, sino que también su obra total puede concebirse como una variación, una oscilación constante de ideas momentáneas, sugerencias, obsesiones, que raramente se desarrollan con la longitud conveniente y debida y, por lo tanto, hacen imposible e inútil la referencia al papel de ellas dentro de la obra completa.

(3)

Preguntémosnos por la razón (pues nuestra labor no es otra que buscar la razón a la aparente sinrazón) de esta actitud ante el sistema. Es obvio que las razones negativas, o sea, aquéllas que se basan en la crítica anterior de la razón y de la lógica, saltan a la vista. Pero además de éstas, hay otras que se fundan en la misma concepción de la vida y del Universo de Unamuno.

Como ya se ha visto, la verdadera filosofía para Unamuno va al unísono con el hombre completo y concreto. La filosofía no puede ser puramente intelectual, pues, como dice, se piensa no sólo con la cabeza, sino con todo el cuerpo. Queriendo hacer valer los derechos de la vida (entendida principalmente como contradicción del sentimiento y el intelecto), la filosofía deberá reflejar esta misma vida: "Lo que va a seguir no me ha salido de la razón, sino de la vida... Lo más de ello no puede reducirse a teoría o sistema lógico." (4)

Y en cuanto tal, la filosofía parece adquirir el mismo carácter de gratitud que parece tener la

vida. Si su esencia es reflejar la vida, esta misma esencia conllevará que el pensamiento que la refleje tampoco necesite de justificación previa o posterior. La vida, que para Unamuno es básicamente incertidumbre, lucha íntima entre la razón y la fe y anhelo de vida eterna, no necesita de ninguna justificación. "No quiero ni debo buscar justificación alguna a ese estado de lucha interior y de incertidumbre y de anhelo; es un hecho, y basta." (5) Y si la filosofía es una consecuencia de la vida ("es el modo como tratamos de explicar nuestra conducta para nosotros mismos")(6), sigue que este mismo carácter de hecho y autosuficiencia se puede aplicar a la filosofía. Si la vida no necesita de una justificación práctica, el pensamiento tampoco necesita una lógica.

Si el pensador es un ser que primordialmente existe, y en esa existencia lo racional no ocupa más que una limitada porción de su ser, el pensamiento que refleje dicha existencia tiene necesariamente que ser un pensamiento algo más que racional y lógico. Por otro lado, la vida, que es el fenómeno sobre el cual la filosofía fija la atención, es, según Unamuno, lucha, contradicción, anhelo, incertidumbre, que es decir algo primordial y radicalmente irracional. Luego, la filosofía racional-sistemática tampoco servirá para estudiar dicho fenómeno. Por lo que se descubre que la falta de sistema necesariamente ha de ser constitutiva del pensamiento de Unamuno.

Y finalmente, puede decirse que esta aversión al sistema deriva directamente de la aversión que el pensador

siempre tuvo hacia todo lo que significara orden, clasificación, encasillamiento, en el fondo de la cual late el temor que siempre le tuvo al dogma. Se puede ver esto en un artículo publicado en La Nación sobre Mazzini y Renan. (7) Pese a que se refiere a las circunstancias políticas de su tiempo (1920), no cabe duda que la actitud espiritual que aquí se refleja es aplicable a otros campos de experiencia: "Todo orden, sí, me parece insoportable, el de hoy, y el que establezcan los que lo destruyen, el de mañana, porque todo orden es un dogma. Y lo es el que salga de la revolución. Y sin orden, sin un modo de ser, no cabe ser estable. Aunque no hay estable sino la inestabilidad..."

Y de esta inestabilidad como determinante de la vida se pasa a la contradicción. La inestabilidad procede ella misma de que la contradicción es la esencia misma de la vida. "Y no quieren persuadirse de que la vida no es sino guerra y contradicción. Y que el hombre que no se contradice a sí mismo en rigor no vive." (8) Y años antes, en el Sentimiento trágico: "sólo vivimos de contradicciones, y por ellas... la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción." (9) ¿En qué consiste la contradicción? Es una de las sentencias más repetidas de la obra de Unamuno: "La de mi corazón que dice sí y mi cabeza que dice no!" (10) Entre el sentimiento y el raciocinio.

¿Cómo se refleja esta naturaleza contradictoria de la vida en la forma que definitivamente adopta el pensamiento de Unamuno? Como es de esperarse, la contradic-

ción retórica es uno de los modos de que se vale el autor para expresar lógica y conceptualmente esta contradicción del ser. Pero un nuevo problema se presenta cuando se trata de hacer corresponder la contradicción como modo retórico a la contradicción como esencia del ser. Surge un desdoblamiento en la idea de la contradicción, por lo que, en un nuevo plano, se advierte una contradicción adicional entre la contradicción como esencia del ser y como expresión filosófica de esa esencia. Pues la expresión tiene que valerse necesariamente de la palabra, del lenguaje. Y el lenguaje, como fuente de la razón y de la lógica, es enemigo de la verdad "cardíaca"; su misma naturaleza objetiva le incapacita para transmitir lo completamente individual y subjetivo. Lo que casi correspondería a condenar al filósofo al silencio más completo, pues entonces lo subjetivo, lo sentimental, que es también irracional, vendría a ser lo absolutamente inefable, inexpresable e intransmisible.

Ahora bien, "sólo es inteligible, de veras inteligible, lo racional." (11) La filosofía, por otro lado, es esencialmente expresión, palabra, pues supone la transmisión de un contenido conceptual. ¿Cómo salvar esta contradicción entre la expresión filosófica y lo irracional? Unamuno contesta en forma algo simplista, con lo que más bien parece querer salir del paso: Para transmitir lo irracional hay que racionalizarlo: "veréis que cuando algo que parece irracional o absurdo logra uno expresarlo y que se lo entiendan, se resuelve en algo racional, siempre..."(12)

La solución no parecerá de lo más convincente; sin embargo, es la única que Unamuno nos da; y la cuestión necesariamente ha de quedar sin más desarrollo y sin mejor solución.

Por lo demás, no es la primera vez que Unamuno plantea problemas, luego se confunde en sus propios planteamientos y, en su prisa o incapacidad, o no los resuelve, o intenta resolverlos a lo que salga.

Sin embargo, antes de abandonar este tema, es preciso recordar que hay un atenuante en la idea de la contradicción unamuniana, aunque sea atenuante que no es lícito aplicar a todas las ocasiones en que Unamuno nos habla de contradicción. En una carta a Marañón, publicada en 1934 en Ahora (13), el autor nos explica que la contradicción no equivale siempre a la oposición y negación gratuita, sino que en el fondo, la contradicción tiene por supuesto la dialéctica, la que a su vez deriva del diálogo, y éste es posible mediante el lenguaje. De tal manera, la contradicción vendría a estar fundamentada no sólo ontológicamente, sino también lógicamente, mediante su participación del lenguaje. Demás decir que esta fundamentación se basa en la etimología latina de "contradicción", y que es difícil decidir hasta qué punto sea una "ocurrencia" etimológica del momento, un capricho filológico, o si está enraizada en su idea de la contradicción. Es algo sospechosa la enunciación tardía (1934) como también el hecho de no encontrarse repetida en la obra suya, lo que en su caso, es señal segura de la importancia que a una fórmula atribuye. El pasaje lee así: "Contradecir! Pero contradecir, decir en contra, al en-

cuentro, no es siempre decir lo contrario. En textos latinos, contra, así sin sustantivo siguiente, hay que traducir a las veces, lo que éste, el otro, se decía, pero con otras palabras... Y esto es lo propio de la dialéctica, que como usted sabe, amigo mío, es cosa de diálogo."

Otra de las formas de que se valdrá el pensamiento de Unamuno para su expresión filosófica es la paradoja. El uso de éstas parece imprescindible para la expresión de aquellas cosas para las cuales el lenguaje, de acuerdo a Unamuno, no está hecho. Pues lo real es contradictorio, cambiante y agónico, y esto el lenguaje no lo puede expresar. Es así también que, simultáneamente, y como su consecuencia, la paradoja tiene la ventaja de advertirnos y alejarnos de las representaciones y modos del "sentido común", o sea, de aquel sentido de que es transmisor el lenguaje. La paradoja, de este modo, obvia las limitaciones del pensamiento lógico y, al hacerlo, sirve para fundamentar el pensamiento de Unamuno.

La paradoja manifiesta en sí y a lo vivo la tragedia entre el sentimiento y la expresión, entre lo subjetivo y el lenguaje objetivo. "Ah!, si todos esos desdichados... hubieran sentido alguna vez en su vida los desgarradores dolores de las entrañas, los retortijones del corazón que cuesta parir una paradoja, una verdadera paradoja, no un aborto de ellas! Es un goce el engendrarlas, pero es un dolor, y a las veces un riesgo de muerte para el alma, el parirlas. Pensar y sentir arbitrariamente es un goce, un exquisito goce, pero es un dolor tener que expresar lo pen-

sado o sentido arbitrariamente." (14)

Las consecuencias de su aversión al sistema, de su amor por la contradicción y la paradoja como formas de expresión filosófica, son diversas, aunque todas entroncan en la visión unamuniana de la realidad.

Una de ellas -y en el aspecto formal de su pensamiento, la principal- es la preferencia por el ensayo y el artículo periodístico, mediante el cual, el pensador puede enfocar las más variadas cuestiones sin ninguna exigencia de ordenación, consecuencia y coherencia entre uno y otro. "He sido siempre un espíritu rebelde a la lógica formal", nos dice en el artículo La sinceridad del finigimiento, publicado en La Nación en 1913, "...a la ordenación, al método y he ahí por qué afecto este género de conversaciones y ensayos divagatorios, llenos de digresiones y de idas y venidas. He escrito algunos libros, pero me parece que me moriré sin haber logrado hacer un libro arquitectónicamente construido." (15)

Y estatendencia al artículo inconexo e improvisado se nota hasta en las obras que pretenden ser más que simples artículos o ensayos. Así pasa, por ejemplo, con el Sentimiento trágico. Refiriéndose a los ensayos que componen esta obra, nos dice ~~en~~ en el capítulo final: "Han ido saliendo de mis manos a la imprenta en una casi improvisación sobre notas recogidas durante años, sin haber tenido presentes al escribir cada ensayo los que le precedieron. Y así irán llenos de contradicciones íntimas -al menos aparentes- como la vida y como yo mismo." (16)

Donde se dude de la virtud del medio de comunicación y transmisión, donde se le declare a éste incapaz de expresar lo que parece al autor más real y verdadero, es natural que no se le preste atención a este medio y a sus exigencias. Es por lo tanto, de esperar que Unamuno pretenda substraerse en la medida que pueda al lenguaje racional y a sus exigencias.

De esto ha de provenir el que Unamuno confiese que la arbitrariedad es su método y hasta la adopta como base de su programa. En el ensayo titulado Programa (1906) nos dice que "casi todas mis afirmaciones, cuando son más de verdad, son arbitrarias." (17) Es decir, admite que la arbitrariedad es fundamental a su pensamiento. Y es así porque la arbitrariedad es el método de la pasión. (18) Más aun: "El gran principio de la pasión es éste; esto es así porque me da la real gana (19), porque así lo necesito!" (20)

En otro ensayo del mismo año, Sobre la europeización, Unamuno explicita mucho más la razón y la naturaleza de esta arbitrariedad: "Yo necesito la inmortalidad de mi alma... Y como la necesito, mi pasión me lleva a afirmar-la, y afirmarla arbitrariamente, y cuando intento hacer creer a los demás en ella, hacerme creer a mí mismo, violento la lógica y me sirvo de argumentos que llaman ingeniosos y paradójicos los pobres hombres sin pasión que se resignan a disolverse un día del todo." (21)

De manera que a la arbitrariedad "no hay que confundirla con el capricho, como con frecuencia ocurre. Una cosa es ser caprichoso, y otra, muy distinta, ser arbi-

trario." (22) "La arbitrariedad, la afirmación cortante porque sí, porque lo quiero, lo necesito, la creación de nuestra verdad vital -verdad es lo que nos hace vivir- es el método de la pasión. La pasión afirma, y la prueba de su afirmación estriba en la fuerza con que es afirmada. No necesita otras pruebas." (23)

Y generalmente el lenguaje de esta pasión es el énfasis, la repetición hasta el cansancio, la ampulosidad, el conceptismo, la paradoja, la aseveración genérica o injustificada, la violencia, el insulto. Se utiliza en lo posible la sintaxis de la lengua hablada. El período a veces toma forma de un flujo continuo de frases a veces inconexas. La cita resulta excesiva, la expresión es casi convulsiva. Las preguntas y las respuestas se suceden a veces sin interrupción. La interjección y la exclamación campean por sus derechos. Añádase a esto la aspereza característica, la enorme tendencia al capricho y a las ganas, su típica irritabilidad, la falta de autocrítica, la voluntad de exacerbar al lector. Con todo lo cual, Unamuno a veces llega al límite de lo que una mediana inteligencia puede tolerar y dentro del cual puede tomarse en serio a un filósofo, o por lo menos, a un intelectual.

Esta arbitrariedad conducirá al autor en última instancia a la gratitud en la expresión. "Y mi programa consiste en afirmar, no ya la legitimidad, sino la necesidad de la afirmación gratuita, sin pruebas, sin eso que llamamos pruebas." (24) Gratuitud que, claro está, habrá que entender bajo las mismas condiciones que se

entiende la arbitrariedad de que arriba se habla.

La arbitrariedad lo llevará también, como es natural, a la negligencia intelectual, que es casi distintiva del autor, ya la exageración, además de su excesiva propensión a la improvisación, la cual, por lo demás, lo conduce a su preferencia por el artículo periodístico: "acostumbro escribir a la buena de Dios y al correr de la pluma, exagerando mi natural negligencia y mi propensión a improvisar. Cada cual, se lo repito, exagera lo que tiene para disfrazarlo en cierta manera. Y esto es... sinceridad. Porque no hay nada más sincero que el fingimiento." (25)

Como también lo aleja de todo empeño de convencer a otro. Quien afirma su arbitrariedad, malamente puede esperar que con ella logre convencer a alguien. El individuo se ve condenado a su interioridad: "No pretendo convencer a nadie de nada; en rigor... jamás lo he pretendido. Si una arbitraria afirmación mía te corrobora en tu opinión contraria a lo que yo afirmo, o te hace formar tal opinión, estoy pagado." (26) Con lo que casi se está a punto de renunciar a toda comunicación y transmisión de su pensamiento. ¿Pues qué valor tiene entonces la transmisión?

En este mismo fondo hay que buscarle la raíz a la otra tendencia unamuniana de no explicar o explicar muy poco sus problemas, por más fundamentales que éstos puedan parecer. Como ejemplo puede considerarse el problema de la personalidad, que en tantos lugares de su obra toma posición de centro. Y, sin embargo, de este problema apenas se nos da una definición en el prólogo de su drama El otro: "un sen-

timiento congojoso de nuestra identidad y continuidad individual y personal." (27)

Finalizando ya este examen de la expresión filosófica en Unamuno, surge la pregunta inevitable: ¿Es esto filosofía? A ella creemos haber contestado en la introducción a nuestra investigación. Y como allí decíamos, renunciamos a todo esfuerzo de clasificación o encasillamiento. Y esto por la sencilla razón que nos parece imposible. No habiendo una definición recta y definitiva de lo que es la filosofía, la clasificación de las filosofías resulta irrealizable. Queda claro, sin embargo, que no se trata de filosofía en el sentido a que estamos acostumbrados a concebir esta disciplina. Por lo demás, el mismo Unamuno parece haberse dado cuenta de ello cuando en el capítulo sexto del Sentimiento trágico nos dice: "Pero en lo que va a seguir, habrá tanto de fantasía como de raciocinio; es decir, mucho más. No quiero engañar a nadie ni dar por filosofía lo que acaso no sea sino poesía o fantasmagoría, mitología en todo caso." (28) Y esto se dice de la obra que de toda su producción más derecho tiene a llamarse filosófica.

Recordemos en este respecto el progresivo acercamiento de la poesía y la filosofía y la eventual identificación de ambas que establecimos en el capítulo anterior.

NOTAS AL CAPITULO SEXTO:

(1) OC XVI 252 - EE II 842

(2) OC XVI 253 - EE II 842

(3) Hay que recordar, sin embargo, que aun en sus primeros años, Unamuno tenía plena conciencia de las limitaciones y ventajas de sus procedimientos. En una elegante carta a Don Francisco Giner de los Ríos, a sus veinticuatro años, escribe: "Y así vive mi mente pasando de disciplina en disciplina y enriqueciéndolas en transferencias de crédito. ¿A dónde irá a parar todo ello? ¿Cuál será mi verdadera obra al cabo? Mi vida; todo lo que haga. No quiero proponerme un objetivo y esclavizar a él mi espíritu. Me dejo llevar; me abandono y sigo en cada momento los impulsos de mi apetito mental. Soy un instrumento en manos de Dios. Sólo procuro presentar todas mis caras, realizar mis potencialidades todas." (V. Epistolario entre Unamuno y Giner de los Ríos, Rev. de Occidente, Núm.73, 1969.)

(4) OC XVI 253 - EE II 842

(5) OC XVI 256 - EE II 845

(6) Ibid.

(7) OC VIII 994

(8) Ibid.

(9) OC XVI 140 - EE II 740

(10) Ibid.

(11) OC XVI 254 - EE II 843

(12) Ibid. -Todo el pasaje, como otros ya han notado, acusa un gran desconcierto intelectual. La solución de Unamuno no satisface plenamente, y la introducción de la dis-

Notas (Cont.)

tinción entre "irracional" y "no-racional" es evidentemente inútil en el contexto que se presenta.

(13) OC XI 1028

(14) OC XI 139

(15) OC XI 737

(16) OC XVI 420- EE II 994

(17) OC XI 138

(18) OC XI 139

(19) Compárense estas líneas del mismo Unamuno sobre la "gana" en la Agonía del cristianismo: "Lo que en español sale de los órganos de la virilidad no es la voluntad, sino el deseo, la gana... La gana... no es una potencia intelectual, y puede acabar en des-gana. Engendra, en vez de voluntad, la "noluntad" de nolle, no querer. Y la no+luntad, hija de la desgana, conduce a la nada." (OC XVI 501- EE I 980)

(20) OC XI 139

(21) OC III 1121

(22) OC III 1125

(23) Ibid.

(24) OC XI 137

(25) OC XI 738 -Compárese lo que sobre la sinceridad se dice en una carta a Pedro Corominas: "Ahora respecto a la sinceridad habría mucho que decir: Yo la creo imposible, o mejor dicho creo que toda sinceridad es algo afectada y toda afec-

tación tiene mucho de sincera... No hay nada más natural y espontáneo que el niño y el niño no hace más que mentir." (Citada por A. Zubizarreta en Tras lashuellas de Unamuno, P. 182)

(26) OC XI 138

(27) OC XII 801

(28) OC XVI 252 - EE II 842

7: La poesía de Unamuno:

En vista de la importancia que Unamuno asigna al sentimiento de la vida y del universo, a la personalización del mundo, a la integración de todos los aspectos de la realidad, etc., y siendo éstos rasgos esenciales de la gran expresión poética, parecería que la poesía y no el ensayo prosaico deberían ser la forma ideal, la forma auténtica de una filosofía y un pensamiento que se dice de la existencia. Pues la existencia nos aparta de la teoría y nos acerca a la vivencia, al problema de la decisión de cada minuto, a las exigencias infinitas y siempre presentes de la libertad; es decir, más que un saber, es un hacer; ~~un~~ un hacer que a lo sumo se constituirá en saber (pues la tendencia al saber es insuprimible) a través de la vivencia, contando con la experiencia. Con esto es inevitable el acercamiento de la existencia al arte más que a la filosofía y dentro del arte, a aquella forma que junto al decir permite también el hacer, que hace en cuanto dice. Me refiero a la poesía, y me parece que Unamuno debe andar cerca de esto cuando escribe en el epílogo a La novela de Don Sandalio: "Todo poeta, todo creador... al crear personajes se está creando a sí mismo... incluso el Supremo Poeta... que al crear la Creación... no hace sino estarse creando a Sí mismo en su Poema..." (1)

Y es que, por acentuar la raíz sentimental y no la racional y discursiva, la poesía nos provee de un acceso más inmediato a la realidad, a la esencia del mundo;

por su especial cualidad de decir que no es concreto, indicativo y significativo, sino que construye y crea partiendo de las significaciones, (2) nos acerca a toda aquella región inefable de la tragedia esencial, de la intrahistoria, que tan cerca queda de lo inefable, de lo inexpresable en términos racionales. En este mundo en que más importa estar poseído de su poema, de su creación que dominarlo y estar por encima de él, (3) la insinuación, la musicalidad, la pasión, parecen medios más seguros que los que provee la claridad del mundo prosaico. El intelectualismo, el racionalismo, el positivismo, nada podrán aportar para calmar unas necesidades que más se acercan a la religión que a la teoría.

Por lo menos esta exigencia de lo que debe ser y esperarse de la poesía explica la inclinación y la afición constante de Unamuno por poetas como Wordsworth, Carducci, Leopardi, Antero de Quental, los místicos españoles. (4) También explica perfectamente la defensa que el autor hace de su propia poesía, declarándola "gritos del corazón, con los cuales he buscado hacer vibrar las cuerdas dolorosas de los corazones de los demás. Si no tienen esas cuerdas, mi grito no resonará en ellas y declararán que eso no es poesía, poniéndose a examinarla acústicamente. También se puede estudiar acústicamente el grito que lanza un hombre cuando ve caer muerto de repente a su hijo, y el que no tenga ni corazón ni hijos se queda en eso." La poesía, sus poemas, son su religión, "mi religión cantada y no expuesta lógica y razonadamente. Y lo canto, mejor o peor, con

la voz y el oído que Dios me ha dado, porque no la puedo razonar." (5) En otras partes llegará a excusar las durezas y las torpezas tanfrecuentes en sus poemas alegando que el ritmo y la melodía sirven sólo para distraer, mientras que todo lo que nos distraiga la atención del ritmo y la melodía "es un despertar a mayor vida."

Si la poesía fuera mero testimonio de la existencia individual o personal, no habría nada que objetar ni a su teoría sobre la poesía (que en cuanto teoría está fuera de discusión), ni mucho menos a la poesíaefectiva de Unamuno. Si lo que cuenta es el grito, tanto valdría el del poeta como el grito que lanza el hombre cuando ve caer muerto a su hijo. Unamuno no vacilaría en aceptar esto, y sin embargo, sabemos que no es así, que la poesía, además de ser expresión de la angustia personal, tiene que amoldarse a otras categorías que exceden y superan el plano personal. El mero hecho que no podamos aceptar en conciencia laequiparación de los dos gritos representa una prueba que el poema debe ser más que un simple grito.

Pero suponiendo que aceptamos la teoría, habría que preguntarse si es verdad que la poesía de Unamuno es un grito, un auténtico grito. Aun cuando limitáramos la poesía a eso, no lo creemos. Sospechamos que en vez de un grito, Unamuno nos da un grito ensayado. Su teoría de la poesía como forma ideal para la filosofía de la existencia, como medio de llegar a lo íntimo; a la esencia y a lo inefable, fracasa cuando viene a los hechos, a la poesía efectiva; es pura teoría y nada más. En su caso, no

nos parece que su auténtico pensamiento se descubra en la poesía; la poesía no tiene en él la función primaria, original, que tiene la prosa del ensayo. No es que no sólo creamos que de frases esporádicas dejadas caer en un poema no se puede construir un pensamiento -esto es obvio y nadie lo pretendería- sino que aun esas frases esporádicas que tanto se encuentran en los poemas de Unamuno no tienen el valor de intuición primaria, nueva e inédita que debieran tener en un pensador que coloca la vivencia sobre el saber. No podemos alejar la sospecha que en general -reconocemos que hay algunos contados momentos en que no es así y en los que nos da sus grandes poemas- su poesía sirve más bien de ilustración a ideas y motivos que se han expuesto ya en los ensayos o en otra parte. Su poesía parece confirmar o corroborar ideas pensadas y repensadas anteriormente o cuando menos representar los conflictos que ellas plantean en forma concreta y gráfica. (6) Y no es esto sólo la impresión que queda al que lee sus poemas buscando la filosofía o al que lee antes los ensayos y después la poesía, sino que, en general, su poesía enteramente la idea como una incursión foránea; una vez la idea penetra en el verso, éste se aturanta, pierde toda fluidez, la forma no parece alcanzar nunca el tono, el acento adecuado, y simplemente le deja cabida a un elemento inasimilable, resultando entonces las asperezas, el verso forzado, rudo, a veces sencillamente feo, tan frecuente en la poesía unamuniana. Muchas veces tratará de remediar esto con un exceso de interioridad, de voluntariedad, temperamento o violencia, pero todo ello no basta para

ocultar la violencia que se le ha hecho al verso; se ha perdido sin remedio toda la espontaneidad y la gracia que son necesarias al arte auténtico. Se ha hecho imposible la inmediatez necesaria al desahogo lírico; su grito es de segundo o tercer grado. Por esto podemos suscribir aún el juicio de Madariaga, que creemos se mantiene aún en vigencia: "De las dos cualidades que la obra de arte requiere en el artista, seriedad y desinterés mental, la primera abunda, la segunda falta... Su interés en el pensamiento director que le anima... es demasiado inmediato y urgente para permitirle la distancia necesaria a la visión estética." (7)

La inmediatez de la idea ha hecho perder el frescor y la inmediatez del verso. Por estarazón, no creemos que la poesía de Unamuno sea la mejor fuente ni la más idónea para captar ni el auténtico pensar ni el auténtico sentir de Unamuno. La lírica y su inmediatez no se lo permiten. Quizás la incursión de la idea en el arte sea más tolerable allí donde la construcción consciente permite la adaptación plena, en donde la palabra no importa tanto ni más que el significado: la novela y el drama. A ellos nos referiremos más tarde.

En el fondo, sucede con la poesía unamuniana lo que sucede con su filosofía, aunque haya que invertir las razones. Quizás, aunque el autor no estuviera consciente de ello, el mismo fracaso es lo que la haga auténtica expresión de la situación existencial. "El sentimiento del universo y la vida se refleja mejor en un poema", había escrito en el prólogo de Amor y pedagogía. Parecería entonces

que la poesía tendría que ser la fuente prístina de ese sentimiento. Sino fuera que en el universo de Unamuno la raíz lógica nunca deja de reafirmar sus derechos. Si no fuera que la palabra está siempre expuesta a los peligros que conlleva como proposición lógica y como manifestación de la inteligencia. Así como la inseparabilidad del cuerpo y del alma crean la tragedia del hombre, de la misma manera constituye una tragedia que el nombre y el concepto sean inseparables, y su convivencia crea una eterna lucha que se vive en ^{la} continua oscilación de Unamuno entre el rechazo y la devoción a la palabra. Es decir, en el seno de la palabra misma, en el seno del mismo "quehacer" poético, se cuele la tragedia del hombre, y la poesía se convierte en una manifestación más de esa situación. Parecería que al igual que la filosofía, la poesía también tendrá que ser formulación de la lucha entre la razón y la fe, entre la ciencia y la religión.

NOTAS AL CAPITULO SEPTIMO

(1) OC XVI 669

(2) En palabras de Sartre: "la poesía no se sirve de las palabras de la misma manera que la prosa; e incluso no se sirve de ellas en absoluto; yo más bien diría que las sirve... Para el poeta... las palabras son cosas naturales que crecen naturalmente sobre la tierra como la hierba y los árboles." (V. Qu'est-ce que c'est la littérature?, Situations II, 63 y ss., 1948)

(3) OC XI 674

(4) Aunque hay que hacer la salvedad que, al igual que sucede con los filósofos, Unamuno suele acentuar en los poetas que lee lo que corrobora sus propias intuiciones y, consciente o inconscientemente, puede llegar a deformar una poesía con el propósito de adaptarla a sus fines. Así sucede con Leopardi, en donde se interpreta mal el verso:

Perì l'inganno estremo
ch'eterno io mi credei. (OC XVI 172)

(5) OC XVI 122

(6) Por lo demás, la cronología de los poemas indica que la creación poética de Unamuno se inicia a partir de 1898 -salvo algunas contadas excepciones-, época en que el núcleo de su pensamiento ya estaba plenamente formado, como lo confirma la gran cantidad de ensayos que ya para entonces había escrito.

(7) Salvador de Madariaga, Semblanzas literarias contemporáneas, Madrid, 1924, 127 y sigs.

III

EL ASPECTO ONTOLOGICO - EXISTENCIAL DE LA TRAGEDIA
DE LA CONCIENCIA

En el capítulo final de la primera parte tratamos en alguna extensión la cuestión de la relación entre la conciencia individual y la conciencia universal. Y vimos cómo este problema pretende resolverse mediante una especie de dialéctica en donde la conciencia individual se salva en la universal y viceversa. A esta solución la denominamos de tipo ontológico. Pero junto a ésta, encontramos otro esfuerzo de resolver y explicar la naturaleza de la conciencia, en el cual ésta se interpreta como un anhelo y, más adelante, como voluntad de perduración e inmortalidad. A este tipo de solución creímos poder llamarlo "existencial".

En los capítulos que siguen nos proponemos, después de haber sacado a luz la problemática de la conciencia, examinar aquellos elementos de la experiencia humana que pueden ser un obstáculo -aunque a menudo sólo en parte- a la plenitud de la realización de ésta. Luego, trataremos de nuevo el fenómeno de la conciencia en su dimensión existencial, que es, como ya hemos visto en capítulos anteriores, la dimensión que siempre sirve para iluminar otros problemas de la conciencia y que, como Unamuno no se cansa de afirmar, es el tema central de su pensamiento.

En la primera parte se trató la conciencia como problema integrante y decisivo en las esferas de la materia y de la historia. En la segunda, en la esfera epistemológica. En la tercera se habrá de examinar el mismo fenó-

meno en la esfera existencial. Se da por entendido que el problema necesariamente ha de ser de índole ontológico- existencial. En la cuarta parte estudiaremos el plano escatológico y sotérico de la conciencia, mientras que la última la dedicaremos a su dimensión teológica, en la cual, en cierto modo, culmina la filosofía de la conciencia de Unamuno.

1: El hombre en la filosofía de Unamuno:

El tema del hombre inicia este nuevo aspecto de nuestra investigación. El hombre es, por así decir, el epítome de toda existencia y, para Unamuno, es el punto de partida de toda consideración de la existencia, cuando no de toda filosofía. Lo que sigue -una especie de introducción y trasfondo al desarrollo ulterior de esta parte- pretende determinar, de acuerdo a la obra de Unamuno, cuál es el ser esencial del hombre, cuál su diferencia de los demás seres del universo y qué lugar y qué sentido tiene el hombre en este mundo. Parte de esta problemática, por razones inherentes a la exposición de la materia y a la inmensidad del tema, se ha tenido que adelantar e incluir bajo otros epígrafes de este trabajo. En este capítulo trataremos de enfocar el tema del hombre en forma más específica, y para ello, aislaremos el fenómeno en la medida que la obra de Unamuno lo permite.

Los primeros párrafos del Sentimiento Trágico podrían servir de punto de partida a una exposición del problema del hombre en Unamuno. Son los pasajes que declaran que el hombre de carne y hueso, y no la idea del hombre, es el supremo objeto de la filosofía.

En este momento nos parece más oportuno ver qué valor Unamuno atribuye a esta existencia; qué conlleva admitir su supremacía en el campo de la filosofía.

La existencia se declara absoluta, absolutamente nueva, única, insustituible, etc. (1) Y esto se

lleva a tal punto que el hombre casi se convierte en el centro del universo: "Si hay un Dios que ha hecho y conserva el mundo, lo ha hecho y conserva para mí." (2) El valor de la existencia no tiene comparación con nada en el Universo; que se compare con el Universo entero ("cada uno de nosotros -nuestro alma, no nuestra vida (3)- vale por el Universo todo.") (4) indica sólo la inconmensurabilidad entre la existencia y el Universo cuantitativo.

Sin embargo, un gironuevo se introduce casi en seguida. Y es que dicha insustituibilidad y unicidad de la existencia individual no necesariamente tiene que concebirse como efectiva y real, sino que también cabe concebirla como potencialidad, capaz o incapaz de desarrollo. Es algo que se logra mediante la acción y la obra del hombre: "se pelea contra él (el destino)... obrando de modo que nos hagamos insustituibles, acuñando en los demás nuestra marca y cifra... Ha de ser nuestro mayor esfuerzo el de hacernos insustituibles, el de hacer una verdad práctica el hecho teórico de que es cada uno de nosotros único e irremplazable..." (5)

Darle carácter práctico o moral a lo que se podría concebir como característica esencial y absoluta de la existencia, nos puede acaso dejar ver que el antirracionalismo ~~de~~ y antiintelectualismo de Unamuno que se expresa en su idea del "hombre de carne y hueso" no vadirigido tanto a la metafísica racional en sí (la metafísica de Hegel o de Espinosa sigue siendo "poemas inmortales" y, sin embargo, se trata de pensadores en que la existencia juega,

si acaso, un papel muy ínfimo), sino más bien contra el científicoismo y quizás el positivismo tardío. (6) Pues, con el aplicar carácter de ^optencialidad a lo que se pretendía base ontológica de su concepción del hombre, Unamuno le ha quitado fuerza a toda su argumentación a este respecto y cabe la sospecha de que el ~~p~~ensador se haya hecho portavoz de la corriente pragmática de pensamiento (con trazas de vitalismo y espiritualismo) que era de rigor en la época. Pues como ella, Unamuno deja, con esta ~~con~~cesión, lugar al tiempo y declara irreal e indeterminado el carácter del futuro, a la vez que lo hace dependiente de la conciencia. Y la naturaleza y la dirección de los movimientos de ésta pueden ser conocidos sólo en el momento en que tienen lugar en la experiencia.

Pero la incertidumbre respecto al futuro y al ser del hombre cala mucho más hondo en el seno de la existencia. La existencia no tiene fundamentación alguna, posee su propia esencia, que está más allá o más acá de toda prueba o justificación: "La existencia no tiene razón de ser, porque está sobre todas las razones." (7) Está sobre o debajo de todas las razones, las tiene todas o no tiene ninguna. En este caso en que la existencia deviene absoluta, se desconoce si la absolutez es positiva o negativa; no se puede decir si esto es así por exceso o defecto. "Los que... dicen que el mundo existe porque lo está creando un Dios, e infieren que existe un Dios para explicarse la existencia del mundo... se mueven en una petición de principio." (8) Lo que lleva a concluir que no hay necesidad de que exista

el mundo, o Dios, o cualquiercosa. La existencia es pura contingencia. Es un hecho último que hay que aceptar sin haber razones en favor ~~en~~ en contra. Como hecho último -se trata de la facticidad de la existencia que ya se había insinuado, por ejemplo, en Kierkegaard- constituye también un principio, un punto de partida. En su absoluta contingencia, la existencia servirá de punto de partida a un pensar, que por lo mismo, tendrá que valerse de la contingencia como supuesto fundamental y hasta método. Lo que también ~~verdrá~~ ~~verdrá~~ a afectar la condición del hombre. El hombre será un ser precario, gratuito, contingente.

Dos veces en el Sentimiento trágico Unamuno se detiene a considerar el fenómeno de la existencia. Desgraciadamente, lo hace relacionándolo al problema de Dios y su existencia, y hay bastante dificultad en aplicarlo a aquel concepto de existencia que se refiere en específico al "existente". Pues el modo en que Unamuno entiende existencia es en su sentido más amplio; en el sentido objetivo, de lo que está en algo (in re), lo que está fuera: "Existir es ponerse algo de tal modo fuera de nosotros (nuestra conciencia), que precediera a nuestra percepción de ello y pueda subsistir fuera cuando desaparezcamos." (9) Es evidente que tal definición no cubre la existencia del "existente", cuyo "ser" consiste precisamente en subjetividad, interioridad, en libertad de elección, como Kierkegaard decenios antes había revelado.

Pero traemos el pasaje a colación porque el mismo nos deja ver que, a pesar de la oscuridad, de la in-

decisión y confusión, (10) se percibe una gran insatisfacción con la aparente solución que se le da al problema y se nota, aunque tenuemente, una oscura intuición de que la existencia, en su sentido objetivista, aclararía el problema y no el idealismo o el empirismo.

Después de la anterior definición de "existencia", el autor se plantea en los dos pasajes la misma pregunta: "¿Puede mi conciencia saber que hay algo fuera de ella?" (11) La respuesta, a pesar de la aparente diversidad, en el fondo se mantiene la misma en ambos pasajes. En el primero se contesta: "Sin duda que hay algo fuera de nuestra conciencia. La materia del conocimiento nos viene de fuera." (12) Donde se olvida que aun para saber que existe esa materia necesita antes ser un contenido de la conciencia y que la distinción entre dentro y fuera de la conciencia no es tan clara como puede parecer -a menos que no se trate de una concepción de evidente e ingenuo carácter empirista. En el segundo pasaje, parece tenerse en cuenta este hecho y se contesta: "Cuanto conozco o puedo conocer está en mi conciencia." (13) Y con esto, se cierra la cuestión, declarándose insoluble la dificultad de la objetividad de las percepciones de la conciencia. Al final del primer pasaje se va más allá y se dice: "Este problema de la existencia de Dios, no es en el fondo sino el problema de la existencia y no de la in-sistencia de la conciencia..." (14) Con lo que acaso se esté haciendo referencia a una distinción más fina dentro del concepto de existencia -si es que no se trata de un juego de palabras. La existencia es el problema que surge del hecho de dirigirse la conciencia hacia un afuera, del hecho de reconocer derechos a un afuera.

Acaso se diera mejor cuenta de este problema si se considerara la conciencia no en su ex-sistencia, sino en su in-sistencia, en el hecho de ser predominantemente "existente", subjetividad e interioridad. Quizás porque la existencia se haya hecho problema de la ex-sistencia de la conciencia, sea la razón por la que resulte insoluble el problema; es posible que dentro de la in-sistencia de la conciencia, la cuestión logre resolverse de alguna manera, aunque no sea de orden racional. Sea como fuere, parece posible establecer una relación entre la existencia y la conciencia. En cualquier de los dos casos, la existencia viene a depender de la conciencia, que en este contexto es conciencia del "existente."

Esta conclusión, junto con la anterior que se refería a la contingencia de la existencia, nos traen a otro problema parecido que presenta el pensamiento de Unamuno. Es la afinidad, ya veces total identidad, entre la existencia y el sueño, la ficción o el teatro; idea que se mantuvo constante en el pensamiento del autor y a la que ha logrado dar encarnación artística en su gran novela Niebla y en el mejor de sus dramas: El hermano Juan. De esta última obra, que corresponde a los últimos años de su vida, extraemos el siguiente pasaje con el propósito de exponer el nuevo problema: "¿Existes fuera de este teatro del mundo en que representas tu papel como yo el mío?... ¿No es todo esto un sueño de niebla?... existe Don Juan y Don Quijote y don Miguel y Segismundo y Don Alvaro, y vosotros e-

xistís, y hasta existo yo..., es decir, lo sueño... Y existen todos los que nos están aquí viendo y oyendo mientras lo están mientras nos sueñan..." (15)

Todo parece apuntar a que hay una entrañable relación entre esta idea de la existencia y el hecho de la contingencia de la misma, así como su dependencia de la conciencia. La contingencia y gratitud que se encuentran a la base de la existencia parecen encontrarse también a la base del fenómeno del sueño. Y así como vemos que lo aparentemente independiente, exterior y ajeno a nosotros, en fin de cuentas, no logra hallar una justificación de su mismo ser y no vemos precisados a declararlos dependiente de la conciencia, inteligible y ente sólo en la medida que es contenido de una conciencia; ¿no está más justificado suponer que nosotros, que nos creemos independientes de todo lo demás, gracias a nuestra dependencia de la conciencia de sí mismo y a ser conciencia de lo demás, no seamos reales ni independientes, sino meros objetos de una conciencia superior a la nuestra? ¿Y del mismo modo que una piedra no se da cuenta de ser objeto de una conciencia, nosotros tampoco notemos que otra conciencia nos abarca? Y siendo esto así, al percibir nuestra conciencia la piedra, no hace en efecto más que soñar la piedra. Y la Conciencia, a su vez, no haría otra cosa que soñarnos. De ahí la concepción del hombre que se encuentra en varias páginas de Unamuno. "El hombre es un pensamiento que piensa y es pensado, y mientras piensa, quiere, y mientras es pensado, sue-

ña." (16) Es decir, la conciencia del hombre se resuelve en su voluntad; a eso se reduce todo su empeño en percibir y conocer. Y cuando no "queremos", no somos más que un pensamiento de Dios o su sueño: "¿No es acaso todo esto un sueño de Dios o de quien sea, que se desvanecerá en cuanto El despierte, y por eso le rezamos y le elevamos cánticos e himnos, para adormecerle, para acunar su sueño?", exclama Augusto Pérez en Niebla. (17) Y si somos un sueño de Dios, si somos los títeres del gran teatro del mundo, del Gran Titiritero, ¿de qué naturaleza es nuestro ser? ¿Mera ficción mero engaño, mera representación?

Las consecuencias arriba mencionadas llevan a Unamuno a esta ingeniosa sospecha, y él no tuvo reparos en explotarla, aunque quizás con algo de impertinencia. Resultado de esto es que muy pronto se recela que la sospecha se manifieste palmariamente estéril. (18) Sin embargo, hay que conceder que Unamuno trató de resolver el presente problema de la "realidad" de la existencia por caminos diversos.

Pues en algo tan inmediato y tan fáctico como la existencia, decir que es "real" vale tanto como decir que es "sueño de Dios" o es "teatro". En ninguna de estas determinaciones se dice qué es la existencia, ni en qué consiste su realidad o ficción. Quizás pueda verse aquí la trabazón íntima entre la existencia y la lógica y cómo esta trabazón impida llegar a una conclusión legítima sobre la realidad de la existencia. Quizás por esto Unamuno se decida a abandonar el campo lógico y pretenda buscarle fundamento

a la existencia en el campo práctico y en el campo teológico.

En el campo práctico, Unamuno hace depender la existencia de la obra, de la acción. "...existe cuanto obra y existir es obrar." (19) Sólo aquello que obra tiene derecho a la existencia. Y siendo esto así, se sigue que sólo la muerte completará la existencia. Como decía años atrás en el ensayo Adentro: "No te empeñes en regular tu acción por tu pensamiento; deja más bien que aquélla te forme, informe, deforme y transforme éste. Vas saliendo de tí mismo, revelándote a tí propio; tu acabada personalidad está al fin y no al principio de tu vida; sólo con la muerte se te completa y corona." (20) Esta existencia que se revela mediante la acción pretende ser más verdadera y real que aquélla que se creía mera ficción o sueño.

Para buscarle un fundamento aún más verdadero, Unamuno recurre a Dios. Y afirma que sólo la existencia ~~de~~ Dios garantiza la "verdad" y la "realidad" de nuestra existencia.

"Sufro yo a tu costa,

Dios no existente, pues si tú existieras,

existiría yo también de veras."

-exclama en La oración del ateo. (21) Desde luego, los esfuerzos del "existente" irán dirigidos de ahora en adelante a asegurar la existencia de Dios, la cual le asegurará a su vez la suya. Pero como dicha tarea resulta imposible mediante la lógica y la razón, se recurrirá a la ~~fe~~, a la voluntad de creer. Sólo ella nos logrará asegurar la existencia de

Dios. De nuevo, pues, la fe, como garante de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, significa una solución para un problema que el autor se ha planteado.

Resuelto, o por lo menos expuesto, lo que constituye la problemática principal del hombre considerado como "existente", podemos pasar ahora a la idea del hombre que Unamuno presenta en otras obras.

Nos parece fundamento de esta idea el análisis que se hace de la condición del hombre en el capítulo primero del Sentimiento trágico y que, valga aclarar, es una de las ⁱexposiciones de más rigor en su obra. En él Unamuno define al hombre como determinado por un principio de unidad (que funda en el espacio y en la voluntad) y otro de continuidad, que funda en la memoria, y que el tiempo hace posible. Respecto del primero se nos dice que es un principio "en el espacio, merced al cuerpo, y luego en la acción y en el propósito. Cuando andamos no va un pie hacia adelante y el otro hacia atrás... En cada momento de nuestra vida tenemos un propósito, y a él conspira la sinergia de nuestras acciones." (22) Y sobre el de continuidad: "es indiseñable el hecho de que el que soy hoy, proviene por serie continua de estados de conciencia, del que era en mi cuerpo hace veinte años." (23)

Y la conciencia de la continuidad toma forma a través de la memoria. Es así que la memoria viene a convertirse en conciencia de la individualidad, en el fundamento del ser "hombre": "La memoria es la base de la personalidad individual... Se vive en el recuerdo y por el recuerdo, y

nuestra vida espiritual no es, en el fondo, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar..." (24)

He aquí, pues, que el principio de unidad se alza sobre el espacio y se manifiesta especialmente en la voluntad (propósito de acción) mientras que el principio de continuidad se construye sobre la continuidad temporal y se manifiesta en la memoria. Y por medio de ésta es que se hace posible el sentimiento de persona e individualidad.

El problema de la libertad del hombre concebido de esta manera parece disolverse en manos de Unamuno. En el ensayo Intelectualidad y espiritualidad nos narra en tercera persona el origen y el curso de esa problemática en su pensamiento. El determinismo (de Spencer, muy probablemente) parece haber iniciadoⁱ sus meditaciones sobre el tema, pero luego seguirle la doctrina del libre albedrío: "Antaño ...había sido undecidido determinista, ni siquiera toleraba que se le hablase de libre albedrío: tan irracional le parecía este supuesto. Pero luego... habíasele quebrantado aquella fe determinista, y ahora (1904 es la fecha del ensayo)... ha echado la cuestión de determinismo o libre albedrío a la cilla de la metafísica, adonde raras veces baja." (25)

Se deja a un lado la cuestión del libre arbitrio y del determinismo, pero es sólo para darse cuenta que ambos forman parte de la esencia del hombre. El libre arbitrio es libre sólo "en sí", en la interioridad del hombre. Y el hombre, como expresión de voluntad que es, tiene que salir tarde o temprano de sí, siente la necesidad de ex-

teriorizarse y venir en contacto con el mundo de afuera. La menor expresión (que es siempre expresión de sí) necesita valerse de lo que es extraño, ajeno y distante al hombre, y en tanto el hombre siente y sufre la dependencia en que se ha envuelto. "Es que por muy libre que uno sea dentro de sí, en cuanto tiene que exteriorizarse, manifestarse, hablar y obrar, comunicar con los prójimos, en cuanto tiene que servirse de su cuerpo o de otros cuerpos, queda atado a las rígidas leyes de ellos, es esclavo. Mis actos no son nunca exclusivamente míos; si hablo, he de disponer de un aire que no es mío para que mi voz se produzca; y ni aun miscuerdas vocales son en rigor mías, ni es mío el lenguaje de que he de valerme si quiero que me entiendan, y lo mismo me ocurre si escribo, si pego, si beso, si me bato." Y agrega: "Es que yo mismo, ¿soy mío?" (26)

Si hay libertad, sólo es en abstracto, teniendo aun que abstraer del propio cuerpo, que no está sujeto a las leyes de la libertad. Y como el hombre, en cuanto hombre, no puede prescindir de su mundo y, mucho menos, de su cuerpo, se sigue que casi conviene afirmar que la libertad, para los efectos a que ha de servir, puede considerarse como inexistente. Pues en relación con su cuerpo y con el mundo que le rodea, casi parece un hecho la dependencia de ellos. De manera que lo que se creía libertad, deviene de facto una lucha y sufrimiento que ha de ser el destino del hombre. "Nuestra vida es un continuado combate entre nuestro espíritu, que quiere adueñarse del mundo, hacerle suyo, hacerle él, y el mundo, que quiere apoderarse de nuestro es-

píritu y hacerlo a su vez suyo... yo lucho por despersonalizarlo, y lucha él por despersonalizarme. Y en este trágico combate... tengo que valerme de mi enemigo para domeñarle, y mi enemigo tiene que valerse de mí para domeñarme. Cuanto digo, escribo, y hago, por medio de él tengo que decirlo, escribirlo y hacerlo; y así al punto me lo despersonaliza y lo hace suyo, yaparesco yo otro que no soy." (27)

He aquí que en el mundo de la libertad nos encontramos con la primera y esencial manifestación de lo que hemos de llamar la tragedia del hombre. El hombre que se creía libre encuentra que su supuesta libertad es libertad para combatir, libertad para sufrir. Y aún más, descubrirá que mientras mayor sea su capacidad para el combate, para el sufrimiento, más hombre sefá.

Pero con el pasar de los años, la idea unamuniana del hombre se va sutilizando. En La agonía del cristianismo (1927) distingue entre el hombre carnal y el hombre histórico: "Y este cuerpo de la muerte es el hombre carnal, fisiológico, la cosa humana, y el otro, el que vive en los demás, en la Historia, es el hombre histórico." (28) "El Sócrates histórico, el inmortal no fué el hombre de carne y hueso y sangre que vivió en tal época en Atenas, sino que fué el que vivió en cada uno de los que le oyeron, y de todos estos se formó el que dejó su alma a la Humanidad." (29)

De este hombre histórico la tarea fundamental es dar una finalidad humana a la Historia, hacer la Histo-

ria: "Los que queremos creer que son las personas, las que hacen y llevan a las cosas, alimentamos, con duda y en agonia, la fe en la concepción histórica de la Historia, en la concepción personalista o espiritualista", (30) posición que el autor adopta en contraposición a la concepción marxista de la historia.

Años más tarde, en el prólogo al Hermano Juan (1934)(31), llamará su idea de la Historia "concepción histórica de la materia o de la personalidad" y la contrapone al freudianismo y al marxismo. (32)

¿En qué consiste la personalidad? ¿Por qué es la personalidad la materia de la historia? "Lo que aquí (en la historia) juega... (es) la necesidad psíquica, espiritual, de representación y con ello de eternizarse, de vivir en el teatro que es la historia de la Humanidad." El ansia de personalidad deviene el ansia de historia que no es otra cosa que ansia de eternidad. (33) "El más grande y el más íntimo de los muchos yos que cada uno de nosotros llevamos dentro es el que cada cual quiere ser, el yo de nuestra ambición." (34) Y ese yo es el yo que desea personalidad, lo que se traduce en querer perdurar, sea en la historia, sea en la eternidad.

NOTAS AL CAPITULO PRIMERO:

(1) OC IV 358, OC XVI 393 - EE II 970 -Esta insustituibilidad, además de estar ya en Kierkegaard, es también tema de batalla de la filosofía de la época. Comparte la idea, por ejemplo, con William James, como se puede ver en su obra The Will to Believe.

(2) OC IV 358

(3) El subrayado es nuestro.

(4) OC XVI 393 - EE II 970

(5) OC XVI 392 - EE II 970

(6) Es sugestivo el hecho que al inicio del Sentimiento trágico se mencione el homo economicus, el homo sapiens de Linneo, el mamífero vertical, etc.

(7) OC III 762

(8) Ibid.

(9) OC XVI 323 - EE II 906

(10) El autor oscila entre la solución idealista del problema, otra solución de tipo empírico y aun otra más en donde se infiltran nociones de un existencialismo en germen.

(11) OC XVI 323 - EE II 906, OC XVI 309 - EE II 893 -donde se pregunta por el "haber": lo que no creo que influya mucho sobre el planteamiento y la solución de la cuestión.

(12) OC XVI 309 - EE II 893

(13) OC XVI 323 - EE II 906

(14) OC XVI 310 - EE II 893

(15) OC XII 984

NOTAS (Cont.)

(16) OC V 1217

(17) OC II 897

(18) La razón de esto se expondrá en el capítulo relativo al personaje literario, más afín a esta cuestión.

(19) OC XVI 323 - EE II 906, OC XII 984, etc.

(20) OC III 420

(21) Rosario de sonetos líricos, OC XIII 546

(22) OC XVI 134 - EE II 735

(23) OC XVI 135 - EE II 736

(24) Ibid.

(25) OC III 705

(26) OC III 705

(27) Ibid.

(28) OC XVI 481 - EE I 962

(29) Ibid.

(30) Ibid.

(31) Por lo demás, uno de los ensayos más intensos y más rico en perspectivas e imaginación de toda la obra de Unamuno.

(32) OC XII 867

(33) OC XII 868

(34) OC XI 330

2. El ser y la nada:

Vimos en el capítulo anterior cómo se usa la acción para fundamentar la realidad de la existencia. Dada la coincidencia de la existencia y el ser, esta fundamentación se extiende también a su idea de ser. "Ser es obrar y sólo existe lo que obra, lo activo y en cuanto obra." (1) -Con lo que se le atribuye valor ontológico, realidad, a todo aquello que obra. Ahora bien, ¿qué es lo que obra? ¿Qué es en el mundo primordialmente acción y tiene, por lo tanto, derecho a una realidad de primer grado? Indudablemente se trata del principio de la conciencia, pues, sin ella, no es pensable la acción, que en sí contiene voluntad, intención y finalidad. Es ella la que entonces tiene realidad primaria. ¿Y cuál es su actividad? No otra que ser lo que es, que ser más: "La conciencia tiende a ser más conciencia cada vez, a concientizarse, a tener conciencia plena de toda ella misma, de su contenido todo." (2) La conciencia tiende, pues, a conocerse a sí misma y en esa conciencia de sí misma está su obra y su obra es su ser. Serse es conocerse. (3) Y la conciencia de sí mismo lleva a la obra. (Este es el fundamento de la idea unamuniana de la realidad de los entes de ficción; que no es lo mismo que la ficción de la realidad, problema que ya hemos examinado en el capítulo anterior.) (4)

Pero la conciencia puede ser conciencia de sí mismo de varias modos. Quizás del que estemos más conciente

es la conciencia racional. Pero "la conciencia, aun antes de conocerse como razón, se siente, se toca, se es más bien como voluntad, y como voluntad de no morir." (5) Que es lo que menos tiene que ver con la razón y sus métodos. La conciencia, pues, en esencia es voluntad. Y en primer lugar, será voluntad de perdurar. Es decir, no permanencia estática, sino esfuerzo de permanencia, constante autocreación. Es a este respecto que Unamuno trae varios pasajes de Espinosa, sobre todo del libro tercero de la Ética: "Toda cosa, en cuanto es, tiende a perseverar en su ser" (6) Y las siguientes que establecen que el esfuerzo de perduración es la esencia de cada cosa: Conatus, quo unaqueque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam; y que ese esfuerzo se desarrolla en tiempo infinito: Conatus, quo unaqueque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum sed indefinitum involvit. (7)

No obstante, este esfuerzo de perduración es sólo un momento en la expresión de la conciencia como voluntad. La consecuencia del ansia de perdurar es la perduración perpetua, el ansia de eternidad e infinitud. "La esencia de un ser no es sólo el empeño de persistir por siempre, como nos enseñó Spinoza, sino, además, el empeño por universalizarse, es el hambre y sed de eternidad e infinitud. Todo ser creado tiende no sólo a conservarse en sí, sino a perpetuarse..." (8)

¿Cómo realiza la conciencia esta ansia de e-

ternidad? En 1904, en el ensayo La locura del doctor Montarco se nos da un adelanto de ello: "No es instinto de conservación lo que nos mueve a obras, sino instinto de invasión; no tiramos a mantenernos, sino a ser más, a serlo todo." (9) Y en el Sentimiento trágico: "quiero ser yo y, sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y serlo todo yo, es ser todos los demás." (10) Y en otro lugar de la misma obra se acentúa: "Quiere el máximo de individualidad con el máximo también de personalidad, aspira a que el Universo sea él, a Dios." (11)

Aquí tenemos el núcleo de lo que más tarde constituirá la tragedia del hombre. Por un lado, hay nostalgia por el Todo y por el otro; el hombre no se resigna a abandonar el que es. Y la única manera en que cree resolver este conflicto y esta contradicción es expandir sus fronteras hasta contener dentro de sí a todo el Universo. Pero, ¿es esto posible?

A continuación se pregunta Unamuno: "Y ese vasto yo, dentro del cual quiere cado yo meter el Universo, ¿qué es sino Dios?" (12) ¿Se quiere elevar el hombre a la condición de Dios? Evidentemente no, pero el hombre está justificado en su aspiración, y esa aspiración es lo que llama Unamuno "el amor a Dios" (13) Y ese amor que encuentra su mayor expresión en el sufrimiento. La tortura de no

alcanzar lo que ansía es el gran motor de su amor, de su ansia de eternidad, de su conciencia y de su ser. El yo sufre por ser Dios. Y acaso viniendo de la dirección opuesta se dé el mismo fenómeno. Pues si Dios es la aspiración del hombre a ser él, quizás el hombre sea la aspiración de Dios a ser hombre. Es así que Dios "también sufre por ser yo y cada uno de nosotros." (14) La tendencia a lo otro, a lo demás, es básicamente tendencia amorosa y ésta, a su vez, sufrimiento.

Ahora bien, cabe preguntarnos qué ocasiona esta tendencia en el hombre. Y si se contesta que ésa es la esencia del ser, puede preguntarse, ¿por qué tiende el ser a la plenitudⁱ de ser y de conciencia? Es el ser absoluto o relativo-dialéctico? Unamuno no tardará en revelarnos que el ansia de ser es una reacción o huida ante el vacío que se cierne a la siniestra del hombre. El hombre se encuentra entre la nada y el ser, y de esta incertidumbre se ve precisado a salir mediante su voluntad. Ya nos lo dice en La locura del doctor Montarco: "mientras entrañas espirituales nos dice(n) que para no llegar, más tarde o más temprano, a ser nada, el camino más derecho es esforzarse por serlo todo." (15) Y en la Vida de Don Quijote y en el Sentimiento trágico se vuelve a repetir la misma idea: "¿Qué es sino el espanto de tener que llegar a ser nada lo que nos empuja a querer serlo todo, como único remedio para no caer en eso tan pavoroso de anonadarnos?" (16)

Antes de proseguir, creemos conveniente aclarar qué se entiende por la nada en el pensamiento de U-

namuno. ¿Es algo absoluto o relativo-dialéctico? -hay que preguntarse de nuevo. Es obvio que de la relatividad del ser tiene que derivarse también la relatividad de la nada. Pero no sólo es relativa al todo, al ser, sino que también en sí misma consiste de una serie de gradmaciones y nunca es posible llegar a su grado absoluto, a la total ausencia de ser. (17)

Por otro lado, es también verdad que en Unamuno falta una exposición exacta, detallada y rigurosa de la nada. Lo que quizás sea imposible debido a su propaⁱ naturaleza. Pero es verdad también que la nada muchas veces se refiere más bien al terror y temor a ésta. La nada se concibe existencialmente, y se concibe como terror. Es el terror que ya experimentaba Pachico en Paz en la guerra. "Tales reflexiones le llevaban en la oscuridad solitaria de la noche a la emoción de la muerte... Era un terror loco a la nada, a hallarme solo en el tiempo vacío, terror loco que... le hacía soñar que, falto de aire, ahogado, caía continuamente y sin descanso en el vacío eterno, con terrible caída." (18)

Es muy significativo que la nada se asocie aquí a la muerte. Pues notamos en Unamuno una clara asociación entre la nada y la materia. Es en contraposición a esto que surge la fe y esperanza en la inmortalidad del alma. Queremos más y más conciencia porque en el fondo hay la aprensión de que la muerte signifique una vuelta a la inconciencia. Pues si el destino de nuestra materia es la desaparición, la inconciencia, ¿Qué nos garantiza que esto que

llamamos conciencia, alma, espíritu, no corra el mismo destino? No contamos con la experiencia que asegure la independencia de uno del otro. La razón no nos puede dar esta garantía. Tampoco la ciencia. (19) Queda un solo recurso y es irracional y acientífico -la fe como voluntad de perdurar y de dominio. Pero así como el ser es un empeño de escapar a la nada, es decir, es en virtud de la nada; del mismo modo, el terror de la nada no desaparece con la profesión de fe; eso es, la fe se alimenta del terror a la nada. Mientras haya terror, habrá fe y viceversa. He aquí cómo la conciencia y la inconciencia se descubren íntimamente ligados entre sí. La nada está ligada al ser.

Y está ligada en la forma de la materia -que no es otra cosa que la aprehensión de la nada. Afirmamos que la materia está en lo hondo del terror a la nada de Unamuno. Es decir, que la materia es como "nada" frente a la eterna conciencia, que la nada se agota como concepto en su encarnación en la materia, y consecuentemente, en la experiencia psicológica-existencial del terror. Tratemos de aclararlo.

En el Sentimiento trágico se habla en varios lugares de esta relación: "Cada conciencia quiere ser ella, ser todas las demás... quiere ser Dios. Y la materia, la inconciencia, tiende a ser menos, cada vez menos, a no ser nada, siendo la suya una sed de reposo. El espíritu dice "quiero ser!" y la materia le responde: "no lo quiero!" (20) Es decir, el espíritu tiende a lo sumo del ser, a la expansión, a la conciencia, a la actividad; la materia a la negación de sí misma, a la nada, a la inconciencia, al reposo.

La relación de la materia y la nada se expone admirablemente en el gran poema, El Cristo yacente de Santa Clara, (1915), en el que algunos han creído ver su profesión de nihilismo. En él, el tema es Cristo, pero es el Cristo sin alma, es el cuerpo inerte de Cristo, toda materia. Innumerables versos ilustran nuestra posición. De él se dice, por ejemplo:

"De su boca entreabierta
negra como el misterio indescifrable, fluye,
hacia la nada, a la que nunca llega,
disolvimiento."

Y su sueño es "profunda inercia":

"No la quietud de paz en el ensueño
sino profunda inercia."

Es un Cristo libre de la conciencia y, por lo tanto, del sufrimiento y del dolor.

Este Cristo cadáver,
que como tal no piensa,
libre está del dolor del pensamiento
de la congoja atroz...

Esa conciencia que es garantía de Dios, del ser:

Más del sudor los densos goterones
-de aquel sudor de angustia de la recia
batalla del espíritu.
...de aquellos goterones
rastro alguno le queda.
Evaporóse aquel sudor llevando
el dolor de pensar a las esferas

en que sufriendo el pobre pensamiento
buscando a Dios sin encontrarlo, vuela.
¿Y cómo ha de dolerle el pensamiento
si es sólo carne muerta?

.....

Ese dolor-espíritu no habita
en carne, sangre y tierra.

La materia que es negación de la voluntad y del espíritu:

la pura voluntad que se destruye,
muriendo en la materia

.....

O sea, que es imagen de la muerte:

Ese Cristo español que no ha vivido
negro como el mantillo de la tierra.

Y la culminación del poema:

No hay nada más eterno que la muerte;
todo se acaba! -dicea nuestras penas-;
no es ni sueño la vida;
todo no es más que tierra;
todo no es sino nada, nada, nada...
y hedionda nada que al soñarla apesta!
Es lo que dice el Cristo pesadilla;
porque este Cristo de mi tierra es tierra.

.....

Y la plegaria final que da sentido a todo el poema:

Y tú, Cristo del cielo,
redímenos del Cristo de la tierra! (21)

Y, sin embargo, es el dolor y el sufrimiento que produce la nada de la materia el que hace despertar la conciencia: "Sin materia no hay espíritu, pero la materia hace sufrir al espíritu, limitándolo." (22) Sin la nada no hay ser, la nada hace sufrir, limita el ser, etc... Para el desarrollo de esta dialéctica, referimos a lo que ya se ha expuesto en el primer capítulo de la primera parte de esta investigación.

Nos importa más en este momento seguir precisando la idea de la nada en Unamuno e ilustrar por nuevas vías la relación dialéctica entre ésta y el ser.

¿Qué hace el hombre al descubrir esta amenaza y terror de la nada en su propio ser? ¿Qué puede hacer el hombre vivo, no yaciente, como el Cristo de Santa Clara? "Según te adentres en tí mismo y en tí mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nonada.(23) Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar a tu propia infinitud, ni menos a tu propia eternidad, te compadeces de todo corazón de tí propio, y te enciendes en doloroso amor a tí mismo." (24)

La conciencia de la propia nada desemboca, entonces, en una compasión o amor a sí mismo que Unamuno distingue del amor propio, por creer que éste es el amor sensual por su propio espíritu. Vemos de nuevo que la reacción a la nada conduce a un sentimiento positivo que lo salva de la nada. En este caso es el amor, que es un movi-

miento siempre hacia afuera, hacia lo otro, y en último caso, hacia Dios. El amor individual setransformará en compasión y amor de la miseria universal. Así como sucede en el interior, la conciencia de la nada del universo llevará a la compasión de él: "Y esta compasión, cuando es viva y superabundante, se vierte de mí a los demás, y del exceso de mi compasión propia compadezco a mis prójimos. La miseria propia es tanta, que la compasión que hacia mí mismo me despierta se me desborda pronto, revelándome la miseria universal." (25)

Y esta miseria universal no es más que expresión de la amenaza de inconciencia y de la nada que existe en el mismo seno divino y que causa su sufrimiento y miseria. (26) Es por eso que de la compasión universal pasamos a la compasión y al amor de Dios. "Cuando el colmo de nuestro compadecimiento nos trae a la conciencia de Dios en nosotros, nos llena tan grande congoja por la miseria divina derramada en todo, que tenemos que verterla fuera, y lo hacemos en forma de caridad." (27)

En lo que antecede hemos visto que nosse necesita huir de la nada para alcanzar el ser, sino que el mismo ensimismamiento en la nada produce una compasión y un amor que nos trae conciencia de nosotros mismos, del Universo y, finalmente, de Dios. Es decir, la nada nos da la conciencia del ser. Con esto se puede observar una vez más el tipo de relación dialéctica que existe entre los dos elementos: el ser es una reacción, y simultáneamente, una producción de la nada. No nos extrañará, entonces, que, años más

tarde, en una carta a Warner Fite, profesor de la Universidad de Princeton y traductor de sus obras al inglés, escribía: "Como en la serie numérica, el cero (0) es tan lleno y real como el infinito (∞). El cero no es la nada. O mejor, la nada es algo y muy algo. El nirvana budista no es el inconcebible e impensable no *sef.*" (28)

He aquí, entonces, cómo la dialéctica del ser y la nada parece ahuyentar la nada y terminar en la creación de un universo y de Dios. Quizás en este resultado de la dialéctica tengamos el reflejo del anhelo de "serlo todo", el cual en otro plano aún más inferior, puede encarnar en toda la fantasía y la póiesis de Unamuno, en su pragmatismo (existir es obrar), en toda su concepción de la conciencia como resistencia, como obstinación en la perduración, como conatus spinoziano. Por otra parte, quizás sea la desilusión del "serlo todo" lo que en gran parte genera la nada.

Dentro de esta dialéctica es también explicable cómo "el dolor es el camino de la conciencia." (29) En ella la nada se concibe como limitación, como el no-ser que nos rodea y nos determina, y es en este dolor por su limitación que se descubre nuestra conciencia de sí, que sedescubre nuestro ser y el apetito de eternidad que el ser conlleva.

Ahora nos toca ver a qué resultado lleva el anhelo de infinitud y eternidad, la dialéctica del ser y la nada. ¿Es un anhelo realizable? ¿Qué solución es posible alcanzar, dadas las condiciones anteriores?

Una solución se encuentra en la disolución de este problema en la alternativa del todo o nada. Es la primera también en el curso del pensamiento de Unamuno y la razón por la que admiraba tanto el Brand de Ibsen. Ya en Paz en la guerra, Unamuno menciona tal posibilidad y la llama "luciferina". En verdad es una posibilidad demoníaca y en el fondo sabe a reto y desesperación. En la misma obra, el autor tratará de sobreponerse a esta alternativa y este esfuerzo constituye el final de la obra:

"Todo se presenta entonces en un plano inmenso, y tal fusión de términos y perspectivas del espacio llévale poco a poco, en el silencio allí reinante, a un estado en que se le funden los términos y perspectivas del tiempo. Olvídase del curso fatal de las horas, y en un instante que no pasa, eterno, inmóvil, siente en la contemplación del inmenso panorama, la hondura del mundo, la continuidad, la unidad, la resignación de sus miembros todos, y oye la canción silenciosa del alma de todas las cosas desarrollarse en el armónico espacio y el melódico tiempo... Llegan a la fusión ambos, el inmenso panorama y él, que libertado de la conciencia del lugar y del tiempo, lo contempla, se hacen uno y el mismo, y en el silencio solemne... extinguido todo el deseo y cantando la canción silenciosa del alma del mundo, ~~goza~~ de paz verdadera, de una como vida de la muerte." (30)

En vez del "todo o nada", todo se le presenta aquí en su totalidad, en una enorme fusión, tanto de espacios y planos como de tiempos. O sea, el espacio y el tiempo pierden su sentido, pues éstos consisten en su función de fijación y determinación de lo particular. Aquí vemos cómo la conciencia se libera de ellos. Y en un instante -que es como si fuese eternidad- se cobra concien-

cia de la continuidad, la unidad (la fragmentación y la particularidad son la fatalidad de nuestro mundo) y se percibe la canción del alma de las cosas, que es armonía y melodía. La particularidad y la soledad se anulan, y es entonces que podemos percibir lo que une a todos los seres. El hombre se hace una misma cosa con su exterior. O sea, entra a ser parte de un mundo que le era invisible mientras se afirmaba en su particularidad.

Sin embargo, esta solución de tipo estetizante no se menciona más en la obra de Unamuno. Y en su lugar, vuelve a surgir la alternativa del "todo o nada." En el Sentimiento trágico, "el todo o nada" aparece en varios lugares. "De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera... O todo o nada!" (31) La tentación luciférica lo acompañará toda la vida y todo parece indicar que nunca logró una solución a ella. A lo más que llegó fue a sentir sobre sí todo su peso y el sufrimiento que le ocasionó.

En verdad la alternativa no tiene solución. ¿En qué desembocará entonces el deseo de eternidad? ¿Continúa justificándose el querer serlo todo? Unamuno declara que "no podemos conseguir serlo todo", que "el hambre de eternidad y sed de infinitud, las ganas de Dios, jamás se satisfacen." (32) ¿Quiere decir esto que el "todo o nada" ha perdido sentido? Pues si el todo es inaccesible, no hay razón de ser de la alternativa. El hombre reconoce la imposibilidad de su deseo y entonces le asalta el dolor, la congoja. "El dolor universal es la congoja de todo por

ser todo lo demás sin poder conseguirlo..." (33) El hombre se siente derrotado en sus anhelos; el resultado de ellos es sólo el dolor por no poder ser lo que es y lo que quiere ser a la misma vez. Y, sin embargo, este dolor es simultáneamente fuente de más y más conciencia. Por sobre el dolor que nos roe, se alza no ya el deseo, sino el grito de "todo o nada", el grito de no desaparecer, a ser más y más. Y es un grito absurdo, que surge frente a una imposibilidad. Y si las ganas de eternidad jamás se satisfacen, no por eso dejará el hombre alguna vez de anhelarla. Pues es la misma imposibilidad la que crea el grito de "todo o nada." Es un grito que proviene no de la experiencia o de la razón, sino de la fe. Es este grito, es esta fe, lo que garantiza nuestra infinitud y eternidad.

NOTAS AL CAPITULO SEGUNDO:

(1) OC XVI 274 - EE II 861

(2) OC XVI 338 - EE II 919

(3) Ibid.

(4) Consúltase sobre el particular el capítulo al efecto en Teoría y realidad del otro de Pedro Laín Entralgo, Tomo I, P.175 ss. Rev. de Occidente, Madrid, 1961. También más adelante, nuestro capítulo sobre la realidad del personaje literario.

(5) OC XVI 272 - EE II 859

(6) Unaqueque res, quantum in se est, un suo esse perseverare conatur.

(7)V. Ethique de Spinoza, ed. Appuhn, pp.260-62, Garnier, París. A esto observa J.A. Collado lo siguiente: "Unamuno no interpreta fielmente el pensamiento de Spinoza en este punto. El pensamiento de Spinoza no es que la esencia de las cosas consiste en el conato por permanecer en el ser, sinoque el conato no es nada fuera de la esencia actual, la cual es id quod est in se et per se concipitur, es decir, que el conato supone la esencia actual." (V.op. cit. P.276) Por lo demás, Carlos París cree ver en él una traducción a nivel ontológico del instinto de conservación del evolucionismo darwiniano. (V. op. cit. P.346)

(8) OC XVI 334 - EE II 916

(9) OC III 691

(10) OC XVI 166 -EE II 764 -Hay momentos en Unamuno en que parecería que la conciencia es resultado de la sensación del hambre. "Acaso la conciencia nace así, por la conciencia del hambre, y es conciencia de una carencia, y lo que nos falta es de la naturaleza misma de lo que tenemos..." (V. Prólogo a los Orígenes del Conocimiento de Turró, OC VII 390.)

NOTAS (Cont.)

(11) OC XVI 335 - EE II 916

(12) ~~ØØ~~ Ibid.

(13) Ibid.

(14) OC XVI 335 - EE II 917

(15) OC III 692

(16) OC IV 367; OC XVI 184 - EE II 780

(17) La dimensión de Unamuno que Blanco Aguinaga descubre y llama "el Unamuno contemplativo" podría muy bien corresponder metafísicamente a la nada, ~~p~~, (por la consabida dialéctica) también al Todo. Si en este momento produce terror, es porque quien la contempla es el Unamuno agonista. Pero frente al agonista, Blanco Aguinaga cree consagrada razón percibir ~~un~~ Unamuno que se inclina al sueño de la total inconciencia, tendencia contra la cual el agonista luchará vigorosamente.

(18) OC II 134

(19) Quizás esto explique la actitud de Unamuno ante la ciencia. En una entrevista con Jacques Chevalier nos dice: "La ciencia nos es implacable... nos dice que la conciencia de la especie humana volverá cualquier día a la nada de donde ha salido." (Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, vol. I, pag. 16)

(20) OC XVI 339 - EE II 921

(21) OC XIII 839-843

(22) OC XVI 338 - EE I^I 920

NOTAS (Cont.)

(23) La contradicción entre la libertad y la determinación, el papel que juega el no-ser en nuestra determinación (nos definimos mucho mejor por lo que no somos que por lo que somos), nuestra sujeción a lo cambiante y al devenir, todo es atribuible en última instancia a nuestra sujeción e inmersión en la materia.

(24) OC XVI 265 - EE II 853

(25) OC XVI 336 - EE II 918

(26) OC XVI 334 - EE II 916

(27) OC XVI 336 - EE II 918

(28) Revista La Torre, Núm. 35-36, 1961, pág. 579. Adviértase esto de la inconcebibilidad e impensabilidad del no-ser. Creemos que es fundamental para la concepción de la nada en su pensamiento.

(29) OC XVI 267 - EE II 855

(30) OC II 414-416

(31) OC XVI 166 - EE II 764; OC XVI 235 - EE II 826

(32) OC XVI 339 - EE II 921

(33) OC XVI 334 - EE II 916

3. La angustia y el dolor:

Queremos considerar más en detalle la naturaleza del dolor, de la angustia y de la congoja en el pensamiento de Unamuno.

Ya en capítulos anteriores hemos señalado diversos orígenes al dolor y a la angustia. Entre otros, vimos cómo el dolor es la barrera que la materia pone al espíritu (1) y, como resultado, es conciencia de su propia limitación. (2) Y al final del capítulo anterior, vimos cómo el dolor surge como resultado del conflicto entre serse y querer serlo todo. Lo que también es consecuencia que proviene de la limitación ínsita en el ser del hombre, como se desprende de su clausura en la singularidad solitaria e incommunicada o de su prisión en las redes del tiempo finito. Limitación y conflicto que en otra parte de su obra encuentra expresión como conflicto entre anhelo y voluntad de acción efectiva: "Podemos abarcarlo todo o casi todo con el conocimiento y el deseo; nada o casi nada con la voluntad... Y de este choque entre nuestro conocer y nuestro poder surge la compasión." (3) No hay que añadir que el estudio de la dimensión sufriente de la conciencia resulta una auténtica aportación de Unamuno al estudio de la conciencia, que tanto ha fascinado al siglo XX filosófico. García Bacca, entre otros, ha señalado la gran novedad de esta elaboración unamuniana.

Tal sentimiento de limitación y conflicto puede quedar latente, debido a las circunstancias que

fueran, durante la vida y, sobre todo, en la vida cotidiana y rutinaria que pretende ahogarlo, pero se revela en la situación extrema de la muerte o, cuando menos, cuando nos representamos el sentido y el significado de la muerte. Entonces, al darnos cuenta de su realidad, el dolor de la limitación se hace aún más intenso: experimentamos la angustia. (4) "Porque hay veces en que sin saber cómo ni de dónde, nos sobrecoge de pronto y al menos esperar... el sentimiento de nuestra mortalidad... No la muerte, sino algo peor, una sensación de anonadamiento, una suprema angustia." (5) Es el sentimiento de la irrevocabilidad de la muerte, y la amenaza de que ella conlleve también la muerte de nuestro espíritu, lo que, en efecto, nos produce la angustia. Y simultáneamente, arde en nuestras entrañas el deseo de no morir nunca, la pasión de la inmortalidad. Y mientras más consciente estemos del desgarramiento y la escisión entre estas dos posibilidades, más hondo e intenso será el dolor y la angustia.

Ahora bien, es el dolor (6) el que nos lleva a la conciencia, al descubrimiento del alma. "Y así ocurre también con el dolor espiritual, con la angustia, pues no nos damos cuenta de tener alma hasta que ésta nos duele." (7) Es por la congoja, "por la pasión de no morir nunca, que el espíritu humano se adueña de sí mismo." (8) El dolor y la angustia, son, pues, "el camino de la conciencia." (9) "Y es por ellos cómo los seres vivos llegan a tener conciencia de sí." Mientras tanto, el dolor viene a ser nuestra única garantía de existencia como seres conscientes.

La existencia autosuficiente, satisfecha de sí misma, no puede producir la consciencia auténtica, como tampoco la existencia. La auténtica consciencia es el sufrimiento que ella y la existencia implican. (10) La consciencia, por lo tanto, no es sólo estar consciente de nuestro estaren el mundo, sino también saberse capaz de trascender esta situación, y por lo tanto, saberse capaz de tensión y sufrimiento. Esta trascendencia de la consciencia dada la puede llamar Unamuno a "sobre-existencia". (11) Y ese dolor es tal garantía de la conciencia, que Unamuno exhortará a perseverar en él, de modo que parecería indicar casi una cierta delectación en el dolor y en el sufrimiento. "El remedio del dolor... es sufrir más... No hay que darse opio, sino poner vinagre y sal en la herida del alma, porque cuando te duermas y no sientas ya el dolor, es que no eres. Y hay que ser.. No cerréis, pues, los ojos a la Esfinge acongojadora, sino miradla cara a cara, y dejad que os coja y os masque en su boca de cien mil dientes venenosos y os trague. Veréis qué dulzura cuando os haya tragado, qué dolor más sabroso." (12) Pero, en realidad, no se trata de delectación en el dolor, sino de apetito y pasión de ser, del imperativo de "hay que ser". Y no hay cosa que nos asegure más nuestro ser y existencia como conciencia que el dolor y la angustia.

Además, no sólo nos aseguran la existencia, sino que también nos aseguran nuestra personalidad. Es sólo sufriendo que se puede ser persona. Y además, acrecienta el ser del hombre, lo hace más digno. "El hombre es tan-

to más hombre, esto es, tanto más divino, cuanto más capacidad para el sufrimiento, o, mejor dicho, para la congoja, tiene." (13) Es así que Unamuno concluirá que "el dolor es la esencia de la vida y la raíz de la personalidad." (14)

Pero, además de descubrirnos a nosotros mismos en el dolor, descubrimos también el mundo y los demás por medio de la compasión y el amor que ella engendra. "Bajo los actos de mis más próximos semejantes... siento un estado de conciencia como es el mío bajo mis propios actos." (15) "El dolor nos dice que existen aquellos que amamos; el dolor nos dice que existe el mundo en que vivimos." (16) Y, finalmente, nos descubre también la existencia de Dios, o más bien, el sufrimiento de Dios. Pues "Dios sufre en todos y en cada uno de nosotros; en todas y en cada una de las conciencias, presas de la materia pasajera, y todos sufrimos en Él. La congoja religiosa no es sino el divino sufrimiento, sentir que Dios sufre en mí y que yo sufro en Él." (17) Pues Dios también está preso de lo inconsciente y sufre por libertarse de él.

Todo este conocimiento que se nos manifiesta mediante la angustia y el dolor constituye para Unamuno un conocimiento substancial, la llegada a las entrañas de las cosas. Y esto es así porque el dolor es también un camino a la fe. "Y en esa angustia, en esa suprema congoja del ahogo espiritual, cuando se te escurren las ideas, te alzarán de un vuelo congojoso para recobrarlas al conocimiento substancial. Y verás que el mundo es tu creación..."

A fuerza de ese supremo trabajo de congoja conquistarás la verdad, que no es, no, el reflejo del Universo en la mente sino el asiento del Universo en el corazón. La congoja del espíritu es la puerta de la verdad de la verdad substancial."

(18) De nuevo, vemos aquí cómo la verdad cardíaca se contrapone a la verdad lógica como más honda y substancial.

El dolor y la congoja descubren el camino de la fe, mostrando así que el mundo puede revelarse de otro modo que no sea por la razón. "Aunque tu cabeza diga que se te ha de derretir la conciencia un día, tu corazón, despertado y alumbrado por la congoja infinita, te enseñará que hay un mundo en que la razón no es guía. La verdad es lo que hace vivir, no lo que hace pensar." (19)

La congoja nos descubre la bancarrota de la lógica y la razón en cuanto tienen que ver con la existencia del hombre. No bastan para vivir.

NOTAS AL CAPITULO TERCERO:

- (1) V. capítulo 1 de la primera parte.
- (2) Parte I, cap. 3
- (3) OC XVI 268 - EE II 856
- (4) No hay en Unamuno una distinción neta y clara entre los términos "dolor", "congoja" y "angustia". Si bien él mismo pretende establecer esa distinción: "Y tiene el dolor sus grados... desde aquel dolor que flota en el mar de las apariencias hasta la eterna congoja..." (OC XVI 331 - EE II 914), bien pronto se olvida de ella, y lo que le atribuye al dolor, lo atribuye también a la angustia o la congoja. Sin embargo, es posible vislumbrar una distinción, aunque sea más en la expresión que en el sentido. Angustia parece ser más intensa que el dolor y la congoja la forma más honda del dolor: "la eterna congoja, la fuente del sentimiento trágico de la vida, que va a posarse en lo hondo de lo eterno, y allí despierta al consuelo... La congoja es algo mucho más hondo, más íntimo y más espiritual que el dolor." (OC XVI 332 - EE II 914)

En el rastreo instintivo que de los principales conceptos metafísicos ha emprendido Carlos París en su obra ya citada, la angustia corresponde a la salida del útero y a la primera necesidad de respirar. (V. op. cit. P. 388)
- (5) La vida de Don Quijote, OC IV 313
- (6) Véanse los capítulos 1 y 3 de la primera parte.
- (7) OC XVI 339 - EE II 920
- (8) Ibid.
- (9) OC XVI 268 - EE II 855
- (10) El sepulcro de Don Quijote, OC IV 72

(11) Sobre la cuestión de la sobre-existencia, v. última parte de esta disertación.

(12) OC XVI 406 - EE II 982

(13) OC XVI 332 - EE II 914

(14) OC XVI 331 - EE II 913

(15) OC XVI 269 - EE II 856

(16) OC XVI 334 - EE II 916

(17) Ibid.

(18) OC IV 314

(19) Ibid.

4. La dialéctica de la razón y el sentimiento:

Pasamos ahora al examen de lo que es la piedra angular del pensamiento de Unamuno y lo que él denomina "sentimiento trágico de la vida." Todo lo que a esto antecede puede considerarse como una introducción, de la misma manera que lo que sigue es consecuencia de esta tragedia y se erige sobre ella.

En el capítulo anterior se vió cómo el sentimiento de inmortalidad que nace al contemplar la posibilidad de la muerte y la nada, se convierte bien pronto en angustia y dolor, y ante ellos, se alza la exigencia de inmortalidad. Ya en el capítulo antepasado, se trató el conflicto y la tragedia entre el ser y la nada. En el presente capítulo se volverá a tocar la misma dialéctica, aunque en diferente plano: epistemológico más bien que ontológico. Pues, si los problemas anteriores han parecido desembocar siempre en la voluntad y la fe como únicas posibilidades de solución, ahora habremos de preguntarnos por la razón de ser de esta solución. ¿En qué medida podemos saber que esta solución es pertinente? ¿Qué certeza trae consigo este tipo de solución? ¿Qué modos hay de justificarlo?

La simple mención de conceptos como conocimiento, certidumbre, justificación, etc., nos adelanta que la problemática tiene una motivación racional. De nuevo el fenómeno de la razón se yergue frente a la aparente flaqueza y falta de fundamento de la fe en la inmortalidad personal.

Un primer esfuerzo -que es siempre el más natural- va dirigido a tratar de conciliar la razón y el sentimiento. Es del que predominantemente se han valido las ortodoxias y varios sistemas filosóficos: unos porque creen que su fe necesita del ropaje de la racionalidad para su aceptación; los otros, por su incapacidad empírica de aceptar algo que no provenga de la razón. Al examen de estos esfuerzos de racionalización del hambre de inmortalidad se dedica la mayor parte del capítulo quinto del Sentimiento trágico. En él se pasa revista a los más diversos sistemas que, según Unamuno, manifiestan la pretensión de la racionalización del sentimiento (substancialidad del alma, substancia, etc.) Tales son Tomás de Aquino, Balmes, Berkeley, Spinoza, Nietzsche y muchos otros -todo en 24 páginas. El panteísmo racionalista de Espinosa, por ejemplo, si afirma la eternidad del alma tiene que negar la existencia de un Dios personal, pues el alma panteísta no necesita el acto de creación, como tampoco el Dios panteísta necesita salvar la inmortalidad del alma. Y si insiste en hablar de la eternidad del alma: "Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est", (1) no es la inmortalidad personal sino sub aeternitatis specie, es decir, "un puro engaño". (2) En él no salva el Dios personal ni tampoco se resuelve el ansia de inmortalidad, pues disuelve el alma individual. Y análogamente, se va despachando la concepción de filósofo tras filósofo. Hasta que Unamuno tiene que admitir que los esfuer-

zos por racionalizar la fe son vanos, porque tienden a explicar algo que es propio de la existencia de la conciencia individual con categorías, principios, ideas y conceptos. Ahora bien, la inmortalidad de que aquí se trata no es conceptual ni categorial. "Todos los esfuerzos por substantivar la conciencia... no son sino sofísticas argucias para asentar la racionalidad de la fe en que el alma es inmortal. Se quiere dar valor de realidad objetiva a lo que no la tiene... Y la inmortalidad que apetecemos es una inmortalidad fenoménica, es una continuación de esta vida." (3) La diversidad de elementos excluye, entonces, la posibilidad de una solución mediante esta vía. La racionalización de un sentimiento no logra justificar tal sentimiento en su propia esfera. No logra justificar el hambre de inmortalidad del hombre.

Sin embargo, no basta la diferencia de género o de esfera para explicar la imposibilidad de justificación de una esfera mediante la otra. ¿Qué hay dentro de esa diferencia que los hacen incompatibles? En Unamuno no escasean las respuestas a esta pregunta. Baste señalar los puntos que se detallan en nuestro capítulo sobre la razón. Además de ellos, nos interesa señalar aquí otros que se refieren más de cerca al problema que estamos estudiando.

En una carta a Pedro Jiménez Ilundain, indudablemente de los últimos años del siglo pasado, escribe Unamuno: "La inteligencia que sólo se alimenta de ella misma y sus ideas, es una maestra peligrosa que corre el riesgo de convertirse en un tirano sometiendo al hombre al

tiempo, al espacio y a la lógica... Para escapar a esta certidumbre, ¿qué es necesario?... Es necesario tratar de alcanzar lo absoluto." (4) La fe, sin embargo, pone su anhelo en algo trascendente a ella, produciendo así un sentido de dependencia; en esencia, saca al hombre de las categorías de tiempo y espacio, pues se alimenta de la esperanza y el porvenir, y esperando lo absurdo y lo irracional, sale afuera de las leyes de la lógica. La razón, por otra parte, por su naturaleza misma, por impotencia radical, es incapaz de explicar, entender o justificar el sentimiento de inmortalidad.

La sujeción de la inteligencia y la razón a las categorías espacio-temporales y lógicas es lo que le hace referir también la verdad y la necesidad a estas categorías. Y de ahí que tienda a relativizar éstas. Verdadero es un "concepto que concuerda con el sistema general de nuestros conceptos todos... verdad es coherencia." (5) La razón, pues, tiende a destruir lo que es una de las ansias primordiales del que aspira a creer: el ansia de llegar a un principio absoluto que lo asegure. Y es tanta su tendencia a la relativización que acaba por relativizarse a sí misma. Es decir, lo que entiende lo entiende por referencia y limitación a sí misma. Y por este camino termina en el escepticismo -dudando de la validez de sus propios descubrimientos. Hay una incapacidad natural que le imposibilita llegar a lo absoluto. Y por lo tanto, le incapacita para entender la fe, que es a lo que aspira.

Más aún, la razón contradice el anhelo de

inmortalidad. Es el resultado a que llegan las investigaciones del capítulo quinto del Sentimiento trágico, en donde se han discutido los diversos esfuerzos por conciliar una con la otra. "La ciencia podrá satisfacer... nuestras crecientes necesidades lógicas o mentales, nuestro anhelo de saber y conocer la verdad; pero la ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas y volitivas, nuestra hambre de inmortalidad, y lejos de satisfacerla, contradícela." (6)

Y la contradice porque, en efecto, la razón tiende a concebir el alma como mortal, así como hace con el cuerpo. "Debe quedar, pues, sentado que la razón... no sólo no prueba racionalmente que el alma sea inmortal... sino que prueba más bien dentro de sus límites, repito, que la conciencia individual no puede persistir después de la muerte del organismo corporal de que depende..." (7)

Esta contradicción entre la razón y la voluntad y lo afectivo es una consecuencia de la irracionalidad o, como otras veces se le llama, la contrarracionalidad de la vida: "La vida es contrarracional y opuesta al pensamiento claro. Las determinaciones de valor, no sólo no son nunca racionalizables, son antirracionales." (8)

Todo esto lleva a Unamuno a apartarse más y más de la razón como fuente de verdad y a buscar ésta más bien en la voluntad y, según su propia expresión, "el corazón". La verdad no será ya una relación de conocimiento entre el intelecto y el universo que lo rodea, "no el reflejo del Universo en la mente, sino su asiento en el corazón... La verdad es lo que hace vivir, no lo que hace

pensar." (9)

¿Qué puede hacer la razón ante esta situación? Los más humildes declararán su impotencia de creer, otros implorarán ayuda en su impotencia: es el grito del padre del endemoniado en el Evangelio: "Cree, ayuda a mi incredulidad", que Unamuno tanto se complace en recordar. Y finalmente, el racionalista se tornará rebelde y soberbio y caerá en el odium antitheologicum o rabia científicoista. A ello lleva la impotencia de no poder creer, y su resultado es irritación, rabia, desprecio del creyente: "Hay gentes que parece como si no se limitasen a no creer que haya otra vida... sino que les molesta y duele que otros crean en ella, o hasta que quieran que la haya. Y esta posición es despreciable..." (10)

Al final, la situación puede resumirse de la siguiente manera: La razón no logra, por más que trate, admitir como verdad aquello que promete colmar las ansias de inmortalidad. Por otro lado, la razón contradice dichas ansias; no puede llegar a la inmortalidad por sus propios medios. Más aún, la razón, mediante el proceso de análisis y la relatividad que le son propios, llega a relativizarse a sí misma y ahundirse en el relativismo y el escepticismo. Y el sentimiento y el ansia de inmortalidad no tienen otra base que la incertidumbre. La razón desemboca en la desesperación de poder creer, el sentimiento en la desesperación de poder saber. Esta es la tragedia más íntima del hombre, según Unamuno.

Sin embargo, en esta tragedia, Unamuno no verá un callejón sin salida, como podría parecer, sino que se vale de ambas para crear la base y el fundamento de una nueva visión de la vida. Es esto lo que llamará el sentimiento trágico de la vida.

Las deficiencias de ambos elementos (el escepticismo de la razón, la incertidumbre de la fe) constituyen el medio de solución. La vida se valdrá de las debilidades de la razón para imponerse. "El escepticismo... es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza." (11)

La garantía que tiene dicha esperanza es la desesperación en que desembocan el sentimiento y la razón. La desesperación será el lazo que une a ambas. "En el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos." (12)

Ahora bien, como compete a quien se vale de la debilidad de otro para triunfar, no hay que esperar de esta comunión de la razón y el sentimiento la concordia entre los dos. Al contrario, será la guerra continua la que mantendrá despierta la vida, la que hará posible la vida: "Hay que hacer de la guerra misma, condición de nuestra vida espiritual." (13) Las esperanzas de concordia que se habían insinuado en el capítulo quinto se han esfumado. Ahora hay que ver cómo es posible mantener la vida a base del conflicto y la contradicción." (14)

Básico en este respecto es la necesidad mutua

que existe entre la razón y la fe, a pesar de su mutua hostilidad. "La razón sólo puede operar sobre lo irracional", (15) es decir, la razón tiene un sentido porque hay un mundo irracional a qué aplicarla. Por otro lado, la fe pide racionalización como medio de salir de su incertidumbre, mientras que el uso de la razón exige una fe en ella que no es de origen racional. "La fe en la otra razón está expuesta a la misma insostenibilidad racional que toda otra fe." (16) "La razón a su vez no puede sostenerse sino sobre fe, i.e. fe en que ésta sirve para algo más que para conocer, sirve para vivir." (17) Y, en cambio, la fe necesita de la razón para poder ser transmitida, para que el hombre pueda estar consciente de ella. Es decir, necesita tomar forma, sea en el lenguaje, sea en una representación, necesita expresarse tanto interiormente como hacia los demás. Y al llevarse a cabo esto, tiene que valerse del pensamiento y del lenguaje que son medios lógicos y racionales. Y esta mutua complementación se puede notar aun entre las realidades históricas que son la filosofía y la religión: "No hay filosofía sin raíz religiosa, pero tampoco hay religión sin base filosófica. Por ser enemigas se necesitan una a otra." (18) Pues ni la razón es vital ni la fe es racional.

Porque buscan cosas opuestas. La razón quiere entender el mundo y el yo dentro del mundo: "que seamos absorbidos en el mundo", dice Unamuno. (19) Mientras que la fe en su manifestación volitiva busca acción (incluyendo la máxima que es ser) y para esto, necesita algo exterior a la voluntad en que ejercitarse: busca absorber el mundo en no-

sotros.

De aquí que "toda posición de acuerdo y armonía persistentes entre la razón y la vida, entre la filosofía y la religión, se hace imposible." (20) Toda nuestra vida se resuelve en una "lucha entre la razón y la vida, aquella empeñada en racionalizar a ésta haciéndola que se resigne a lo inevitable... y ésta, a la vida... obligando a la razón a que sirva de apoyo a sus anhelos vitales." (21) Esta misma lucha se refleja en el campo de la historia de la filosofía: "De donde el ritmo de la historia de la filosofía y la sucesión de períodos en que se impone la vida produciendo formas espiritualistas, y otros en que la razón se impone produciendo formas materialistas... Ni la razón ni la vida se dan por vencidas nunca." (22)

Pero, a pesar de los esfuerzos de ambos, ninguna alcanza lo que quiere. Ni la razón logra probar definitivamente y científicamente que la conciencia desaparecerá con la muerte, ni la fe logra asegurarnos el consuelo de que nuestra conciencia perdurará tras esta vida. La razón no logra penetrar en el reino de la esperanza ni la fe puede darnos aquella certeza que anhela el alma racional. De esta situación nace la incertidumbre, tanto de parte del racionalista como del creyente. "Y de este choque, de este abrazo entre la desesperación y el escepticismo, nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo." (23) Es un consuelo de valor esencialmente dialéctico y que condensa la mejor fórmula para expresar e-

sa dialéctica insoluble e insoluble en la cual los términos antitéticos se oponen, se hostigan, consiguiendo sólo la exasperación y nunca la síntesis. Es ésta la fórmula máxima para la aporía que genera el irracionalismo de Unamuno.

El autor irá aun más allá y nos dirá que es preferible el estado de incertidumbre. Pues "ambas certezas nos harían igualmente imposible la vida..." (24) Con esto se lleva la incertidumbre, y con ella el dolor, a la fuente de toda vida y conciencia. "¿Cómo podríamos vivir, si no, sin esa incertidumbre? El "¿y si hay?" y el "¿si no hay?" son las bases de nuestra vida íntima." (25) La absoluta incertidumbre es lo que apoya y a la vez angustia la absurdidad de la fe. Y esta fe necesita de la incertidumbre para poder afirmarse a sí misma y así conservar la vida y el hambre de inmortalidad.

Queda así contestada la pregunta que nos hacíamos al principio de esta parte de nuestro estudio: Epistemológicamente, nos es imposible obtener certeza sobre la razón de ser de la fe, como tampoco de la fe en la razón. Es la incertidumbre la única respuesta que cabe en este ansia de conocimiento. Incertidumbre que es también solución porque la realidad se concibe en eterna tensión y agonía y basada en la duda. Y esa visión de la realidad no tiene justificación teórica ni sistemática; parte de la experiencia íntima del autor. "Es un hecho y basta." Sin embargo, la experiencia íntima se ha convertido en un conatus universal, su agonía se puede compartir y transmitir a otros, la lucha se convierte en sentido del universo.

A esta visión del mundo, siendo moral en esencia y teniendo que ver con la acción, corresponde también un imperativo moral, y puede decirse que con él se redondea su visión trágico-sentimental de la vida. Este imperativo nos exhorta a aceptar el irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital, y además, a crear una nueva vida a base de él, a formar una nueva concepción de la vida que parta y gire en torno a ese conflicto. Ese es el fin a que sirve su obra principal. (26)

NOTAS AL CAPITULO CUARTO:

- (1) Ethique, ed. Appuhn, Vol. II P.206, Earnier, París.
- (2) OC XVI 225 -EE II 817
- (3) OC XVI 213 - EE II 806
- (4) Publicada por la Revista de la Universidad de Buenos Aires, julio-agosto de 1948, citada por Serrano Poncela en su obra El pensamiento de Unamuno, México, 1943.
- (5) OC XVI 232 - EE II 823
- (6) OC XVI 231 - EE II 823 -Justo porque la razón se constituye en una amenaza contra el ansia de vida y de inmortalidad, es también ella garantía de que ese esfuerzo y ansia no cesarán jamás.
- (7) OC XVI 231 - EE II 823
- (8) OC XVI 192 - EE II 787
- (9) OC IV 314
- (10) OC XVI 223 - EE II 815
- (11) OC XVI 234 - EE II 825
- (12) Ibid. -Por eso Laín Entralgo le ha podido llamar tanto "desesperación esperanzada" como "esperanza desesperada." (V. Pedro Laín Entralgo, Miguel de Unamuno o la desesperación esperanzada en La espera y la esperanza, Madrid, 1957.
- (13) OC XVI 235 - EE II 826
- (14) Carla Calvetti (op.cit. P.24) cree que la lucha se sostiene por la intrínseca teleología que hay en todo el proceso. "Porque si cesara la respectiva finalidad (de vitalizar la razón y vic.), la misma lucha no tendría ya sentido, mientras que justamente de este choque entre los fines recípro-

NOTAS (Cont.)

cos extrae la agonía su fundamento."

(15) OC XVI 239 - EE II 830

(16) OC XVI 240 - EE II 831 -Pasamos por alto el juego bastante equívoco que se hace aquí con los distintos sentidos del vocablo fe. No hay duda que existe poco parentesco entre la fe cristiana y la confianza, digamos, en nuestra capacidad cognoscitiva.

(17) OC XVI 241 - EE II 831

(18) OC XVI 242 - EE II 832

(19) OC XVI 241 - EE II 832

(20) OC XVI 243 - EE II 833

(21) Ibid.

(22) Ibid.

(23) OC XVI 246 - EE II 836

(24) Ibid.

(25) OC XVI 247 - EE II 836

(26) Trataremos los problemas que presenta la ética en Unamuno más adelante, cuando se pase a estudiar la voluntad.

5. El tema del amor:

El tema de la soledad en Unamuno hay que concebirlo necesariamente como dependiente y relativo al tema de la sociedad. No sólo lógicamente (que esto sería una perogrullada), sino también existencialmente. Es decir, la soledad no es un punto de partida absoluto del cual se pasa a la formación de la sociedad, sino que más bien, la soledad es un escape de la sociedad para encontrar una verdad que a su vez no es otra que el anhelo de una sociedad más auténtica y genuina. Por otro lado, tampoco la sociedad constituye un punto de partida absoluto, sino que se entiende en función y contraposición del individuo. La soledad "ocurre" a su pesar, pero a la vez, la sociedad se alimenta y se forma de las diversas soledades. De tal modo que, como introducción a este capítulo, hay que formular una relación de tipo netamente dialéctico entre el individuo y la sociedad. Los otros nos constituyen, forman nuestro ser, pero también nosotros los constituimos a ellos, formamos su ser. Y esta condición tiene su última razón en la naturaleza dialéctica (o sea, de dia-logos) de la conciencia. Tan verdad es que nuestro ser es hermético, monádico, que el otro se percibe a través de la impresión que nos crea, como también lo contrario: los demás nos van formando, creando nuestra posibilidad y nuestra realidad. Para proceder al análisis de estos temas, tomemos la soledad como punto de partida. (Aunque del mismo modo, la sociedad podría servir igualmente a este propósito.)

La sociedad que se constituye sobre hombres que no saben o no pueden estar solos, está condenada al fracaso. En otras palabras, la soledad es una condición de la sociedad. Y esto es así porque "Los hombres somos impenetrables. Los espíritus... no pueden comunicarse sino por sus sobrehaces en toque, y no penetrando unos en otros, y menos fundiéndose." (1) La sociedad que aparentemente nos une, no hace más que separarnos de los otros. "Créeme, que la soledad nos une tanto cuanto la sociedad nos separa." (2) O como, decenios más tarde, exclamará en el Comentario a Cómo se hace una novela: "La soledad es el meollo de nuestra esencia, y con eso de congregarnos, de arrebañarnos, no hacemos sino ahondarla (=la separación de los demás.)(3)

Ante esta imposibilidad de comunicación y compañía, el hombre se retrae a la soledad, creyendo encontrar en ella una posibilidad de salvación, descubrir otro medio de acercamiento: "Como no puedo oír la verdad a un hombre cuando habla con otro hombre, ni se la puede oír cuando me habla, voy a la soledad... y allí, a solas, prestando oídos a mi corazón, oigo decir la verdad a todos. Tus secretos los se porque me los has dicho... en el eco apagado y lejano de aquellas palabras de mentira que vertiste en mi corazón." (4)

La soledad, pues, parece ser condición necesaria del hombre. Sin embargo, Unamuno quiere convertirla a la vez en método para alcanzar lo que en un plano anterior no se podía alcanzar: "Sólo la soledad nos derribe esa espesacapa de pudor que nos aísla a los unos de los otros;

sólo en la soledad nos encontramos." (5) "Creo que es la soledad la que hace a los hombres verdaderamente sociables y humanos." (6)

Ahora bien, habrá que preguntar si, en efecto, sucede que la soledad lleva a la sociedad. Si la impenetrabilidad del hombre es condición de su ser, cabe dudarlo. Acaso lo más que se podría concebir sería una sociedad de hombres en soledad, de hombres que se hablan en silencio y ausencia. Sea como sea, así es un hecho que hay en el hombre dolor por el aislamiento en que se encuentra y un gran anhelo por salir de él y llegar al "otro". Unamuno mismo confiesa que "he sentido siempre furioso anhelo de inquietar el corazón de cada hombre y de influir sobre cada uno de mis hermanos en humanidad." (7) Y cree que es imprescindible salir de la soledad: "es menester agitar a las masas y sacudir y zarandear a los hombres y lanzarlos a los unos contra los otros, para ver si de tal modo se les rompen las costras en el choque mutuo, y se les derraman los espíritus, y se mezclan, mejen y confunden unos con otros.." (8)

Al dolor y tortura que causa la soledad radical se une la incertidumbre y la desesperación del hombre como sujeto cognoscente en su lucha entre el sentimiento y la razón, además de la angustia que se apodera del hombre ontológico en su trágica disyuntiva del "todo o nada". En este estado de última soledad, de extrema incertidumbre y de indecible angustia por ser, ¿qué puede hacer el hombre?

En su soledad extrema, el hombre tiene ocasión de contemplarse a sí mismo. Y en esa contemplación se da cuenta de su limitación en comparación con el ser que le queda afuera y con las ansias de ser más y más que experimenta. El otro nos impresiona, casi constituye nuestra afrenta, nos recuerda nuestra finitud. Y esta limitación de sí mismo se entiende también en el sentido de la temporalidad y de allí resulta que el hombre viene a darse cuenta más clara de su transitoriedad y de su ser. El otro, en este sentido, nos hace. El poema 400 del Cancionero lo pone en estos términos:

danos amor, que es tuísmo,

yo no soy sino en tu ser. (9)

Y encontrándose todos los hombres y todo el universo bajo estas mismas condiciones espacio-temporales, el sentimiento de limitación y de transitoriedad se extiende a la humanidad y al universo. Y de aquí surge la irremediable inutilidad e inanidad que atribuimos a nuestra existencia y al universo entero. "Si miras al Universo lo más cerca y lo más dentro que puedes mirarlo, que es en tí mismo; si sientes... las cosas todas en tu conciencia, donde todas ellas han dejado su dolorosa huella, llegarás al hondón del tedio... al tedio de la existencia, al pozo de la vanidad de vanidades." (10)

La reacción a este sentimiento de vanidad no es el desfallecimiento ni el nihilismo, como ~~pedría~~ esperarse de un filósofo embebido de la tragedia y de la muer-

te; tampoco una lamentación a lo Jeremías o una confirmación de la situación de tipo estoico, sino un aumento en la furia de ser, elemento esencial en el ser unamuniano. Un primer paso en la manifestación de la voluntad de ser y hacia la salvación del hombre es el amor: "El sentimiento de la vanidad del mundo pasajero nos mete el amor, único en que se vence lo vano y transitorio, único que rellena y eterniza la vida." (§11) Mediante él, el hombre abandona la desesperación y emprende el camino ontológico que lo llevará al descubrimiento de Dios como garantía de la inmortalidad.

Una primera forma del ansia amorosa es el amor carnal. En él todavía no hay conciencia del valor y de la existencia del otro, sino que el otro es sólo un medio para satisfacer la propia voluntad de ser y a la vez, de salir y romper la costra de soledad. Es amor en cuya base está el egoísmo más puro. Sus anhelos no son otros que de posesión, y en el deseo de posesión hay también felicidad, que se expresa por el goce carnal. Así se establece una relación que Unamuno no vacila en llamar de señor y esclavo. El que se cree poseer, está siendo poseído por el amado, que va al amor con el mismo propósito. Se establece una lucha de dos conciencias que viven en el terror de la nada, y quieren, por lo tanto, realizarse, alcanzar la seguridad del ser.

Pero en vez de ser más y más, el amor carnal nos produce una sensación de disminución y muerte. "To-

do acto de engendramiento es un dejar de ser... lo que se era, un partirse, una muerte parcial." (12) Pues en él, el hombre, queriendo poseer, se da, y se da en vista de perpetuarse. Y quien quiere perpetuarse, tiene que morir. Muerte que quizás anuncie resurrección, pero será siempre resurrección en otro. En cuanto al propio ser, sólo se experimenta el más íntimo desgarramiento.

Y no sólo desgarramiento del ser propio, sino que tampoco las ansias de comunicación alcanzan su fin. El amor carnal no logra alcanzar al "otro". "Lo mismo que les confunde los cuerpos, les separa, en cierto respecto, las almas." (13)

El apetito carnal es apetito de ser en la propia persona y ser en y con el amado. Pero la paradoja del amor requiere que sólo se pueda ser más en un tercero, es decir, el deseo de ser más le está vedado al propio individuo. Se es más no absorbiendo a los demás, sino dándose a ellos. Y el apetito de ser uno con el amado se disuelve también al descubrirse la imposibilidad de la coincidencia espiritual, al cobrar conciencia de la impenetrabilidad de nuestros espíritus. Este es el destino del afán de perpetuación, que es el fin del amor carnal. La perpetuación exige la muerte de la voluntad de ser del hombre, la voluntad de nada, la "noluntad". Se llega así al suicidio espiritual, a la tragedia de Eros. Y de este nuevo fracaso de su voluntad brota un nuevo dolor y desesperación.

Que cobra forma en un nuevo amor. Es lo que Unamuno llama amor espiritual. 2 "Esta otra forma del amor... nace del dolor, nace de la muerte del amor carnal." (14) Este nuevo amor ya no tiene como propósito la posesión y el egoísmo, pues sabe lo que es el dolor, el dolor de la separación radical del hombre. No se niega la limitación de nuestro ser, como implica el deseo erótico, sino que se admite, se acepta y se comparte con los demás. Así se llega a los otros. Es de este modo que la muerte del amor carnal conduce a la dejación de sí mismo, a la fusión con el otro.

La forma en que se expresa esta fusión es la compasión -compasión por la propia miseria, por la propia vanidad, y también por la de los semejantes. "Porque amar es compadecer, y si a los cuerpos los une el goce, úneles a las almas la pena." (15) La desesperación acaba por resignarse y se convierte en caridad y compasión. (16)

Pero el anhelo de perpetuación que había en el amor carnal y que, en cierto modo, se conserva en el amor espiritual, es sólo una manifestación exterior de lo que está en lo más profundo de este anhelo. El amor es sed de eternidad. "La sed de eternidad es lo que se llama amor entre los hombres, y quien a otro ama es que quiere eternizarse en él." (17) Esta sed de eternización se manifestará también en la extensión de la compasión al Universo y eventualmente a Dios.

La extensión de la compasión al Universo fuera del individuo tiene lugar mediante lo que Unamuno llama

la personalización. ¿Qué tiene que ver la personalización con el amor? Dejemos que Unamuno mismo nos lo explique: "Porque el amor personaliza todo cuanto ama, todo cuanto compadece. Sólo compadecemos... lo que nos es semejante... y tanto más cuanto más se nos asemeja." (18) ¿Y cómo tiene lugar la personalización del Universo? "Cuando la compasión... nos revela al Universo todo luchando por cobrar, conservar y acrecentar su conciencia... sintiendo el dolor de las discordancias que dentro de él se producen, la compasión nos revela la semejanza del Universo todo con nosotros, que es humano, y nos hace descubrir en él a nuestro Padre, de cuya carne somos carne." (19) El Universo es así Persona, provista como nosotros, de conciencia. Y esta Conciencia a su vez ama, compadece y sufre. Esta conciencia que se descubre mediante la personalización del amor es Dios. El amor también nos descubre a Dios. Pues él es, en última instancia, la base de la sed de eternidad que nos lleva al amor. Sin su existencia, se disuelve la razón de ser de nuestra conciencia y con ella, de nuestro anhelo de ser. El camino del amor es también el camino de Dios. "Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único substancial es la conciencia. Y necesitamos a Dios para salvar la conciencia... para sentir para qué es. El amor es un contrasentido si no hay Dios." (20)

Pero como nada nos logra dar seguridad absoluta sobre la existencia de Dios, el amor se convierte en es-

peranza. "Lopropi^o del amor es esperar y sólo de esperanzas se mantiene. Y así que el amor ve realizado su anhelo, se entristece y descubre al punto que no es su fin propio aquello a que tendía... que su fin está más allá, y emprende de nuevo tras él su afanosa carrera de engaños y desengaños por la vida. Y va haciendo recuerdos de sus esperanzas fallidas, y saca de esos recuerdos nuevas esperanzas."

(21) Y de esta manera el amor a Dios es esperanza en él. "Porque Dios no muere, y quien espera en Dios, vivirá siempre. Y es nuestra esperanza fundamental... la esperanza de la vida eterna." (22)

Creemos oportuno el lugar para volver a enlazar el tema que dejamos suelto y que sirvió de introducción a este capítulo: la relación del individuo y la sociedad. ¿Qué relación cabe establecer ahora entre el fenómeno del amor y la sociedad? La sociedad, en la visión de Unamuno, se concibe como una prolongación del instinto de perpetuación del individuo. "La sociedad debe su ser y su mantenimiento al instinto de perpetuación de aquél (del individuo)" (23) En su afán por ser más y más, en su deseo de extenderse, el hombre sale fuera de sí e intenta unirse a otros mediante el amor, perpetuarse en los otros. Y de este empeño brota la sociedad. Que por ser fruto de la forma más rudimentaria del amor, quizás no ofrezca al hombre una posibilidad auténtica de ser. Lo que lleva al resultado que un nuevo conflicto se entabla entre los dos elementos, dando lugar a que se vuelva a repetir todo el proceso de nuevo. Y el conflicto resulta casi necesario, si se recuerda la extañ^a

multiplicidad que Unamuno atribuye al yo. El yo envuelve a la sociedad y la sociedad envuelve ayo, y el uno quiere imponerse al otro sin lograrlo. En Adentro nos dice: "Tú mismo, en tí mismo, eres sociedad, como que, de serlo cada uno, brota la que así llamamos y que camina a personalizarse, porque nadie da lo que no tiene." (24) Y en Civilización y cultura: "Yo soy sociedad y mundo y dentro de mí son los demás y viven todos. La sociedad es toda en todos y toda en cada uno." (25)

Y en cuanto la sociedad, como fruto del instinto de perpetuación, está como posibilidad en el individuo, todo lo que éste haga por la sociedad es bueno, en el sentido que es una manifestación de su voluntad de ser, un acrecer de la conciencia.

Del mismo modo, eventualmente, el apetito de perpetuación se manifestará en su extensión y expresión final como apetito de eternidad e inmortalidad: "El instinto de perpetuación, creador del mundo espiritual, le lleva (al hombre) y le empuja al todo, a inmortalizarse." (26)

NOTAS AL CAPITULO QUINTO:

- (1) Soledad, OC III 890
- (2) Ibid.
- (3) OC X 842
- (4) OC III 886
- (5) OC III 882
- (6) OC III 891
- (7) OC III 887
- (8) OC III 890
- (9) OC XV 253
- (10) OC XVI 266 - EE II 854
- (11) OC XVI 167 - EE II 764
- (12) OC XVI 261 - EE II 849
- (13) Ibid.
- (14) OC XVI 263 - EE II 850
- (15) OC XVI 263 - EE II 851
- (16) ¿Acaso eco del dolorismo de Schopenhauer?
- (17) OC XVI 166 - EE II 764
- (18) OC XVI 267 -EE II 854
- (19) OC XVI 277 - EE II 864 -Carlos París cree encontrar los orígenes de esta compasión en el amor de la madre al ni-

NOTAS (Cont.)

ño: "Pero desde estos dominios... se levanta el sentimiento cósmico compasivo... El desbordamiento desde el mundo humano, determinado por la elevación de la compasión y los sentimientos diatróficos a un nivel estrictamente ontológico en que es la "finitud del ser" en cuanto tal la que resulta "compadecida". (V. op. cit. P.364)

(20) OC XVI 283 - EE II 869

(21) OC XVI 325-26 - EE II 908

(22) OC XVI 326 - EE II 909

(23) OC XVI 152 - EE II 751

(24) OC III 424

(25) OC III 479

(26) OC XVI 340 - EE II 921

5a. La belleza y su relación con el amor:

Son pocos los pasajes de la obra de Unamuno que igualan en confusión e inconsecuencia a los que con este tema tienen que ver. Y nada se hace por ocultar la inconsecuencia. Las proposiciones más contradictorias pueden yuxtaponerse sin ningún esfuerzo de explicación o justificación. Es así, por ejemplo, que se dice de la belleza que ésta no satisface del todo el anhelo de eternidad (1) y que en el arte se busca sólo un remedo de eternización. Sin embargo, eso no impide que en el mismo párrafo y casi a continuación se hable de la belleza como sinónimo de la eternidad y como fin de la voluntad de ser.

Pero quizás haya que suponer a la base de esta aparente inconsecuencia la diversidad de sentidos y enfoques que hay en el fenómeno de la belleza, y la inconsecuencia de Unamuno podría deberse a cierta indecisión en cuanto a qué entender por belleza. Unamuno está lejos de darnos un tratado sobre la naturaleza y esencia de la belleza. Todo lo que sobre ésta versa sea haya compendiado en dos páginas del Sentimiento trágico. (2) Y en seguida puede darse cuenta el lector que la verdadera naturaleza del fenómeno estético se deja de lado y éste se absorbe dentro de la eternidad. Es decir, el fenómeno estético se convierte en fenómeno ontológico. La forma tiende a convertirse en esencia. Con lo que se ve que la belleza artística no tiene lugar en estas dos páginas de estética de esencias; acaso sólo en cuanto sea manifestación de la eternidad. Sin em-

bargo, no se le puede negar cierta originalidad a toda esta doctrina de la belleza, y a destacar ésta es que van destinadas las siguientes observaciones.

Empieza a decirnos Unamuno que lo bello es la revelación de lo eterno. Con lo que más bien se nos da una conclusión que un punto de partida. Pues lo que nos interesa es saber cómo puede ser la belleza tal revelación. Pero de ello se desprende la íntima unión de la belleza con el tiempo. Por la belleza se vence el tiempo, y sin embargo, ella es en esencia momentaneidad. "La belleza no es sino la perpetuación de la momentaneidad." (3) En esta yuxtaposición y dialéctica del momento y la eternidad vemos de nuevo cómo Unamuno, de manera similar a como opera con la historia, trata de salvar ambos elementos y hace que el uno viva del otro y viceversa. En los artículos titulados Alrededor del estilo el autor es más explícito. En ellos, "el arte, la belleza, es eternización de momentaneidad." (4) Eternización más bien del instante. Y es el estilo (nos movemos aquí en terreno literario y artístico) lo que aprehende el instante y lo eterniza. "El estilo... clava en la eternidad el vuelo de las sombras de los pájaros del cielo." (5)

Ahora bien, el momento en el arte, el momento bello es siempre, y lo ha de ser necesariamente, un instante "formado". No ha de extrañar, por lo tanto, el fervor con que Unamuno defiende su fe en la persistencia de las formas. Este fervor, en parte, le debe venir de su voca-

ción simultánea de poeta y artista. Y en cuanto es así, no debe extrañar la perseverancia con que afirma la preponderancia de la forma. Se puede ver ésta en el prólogo a su drama Elhermano Juan (1932), donde se insinúa con no mucha sutileza: "La embriología nos enseña que el esqueleto surge de la piel; lo que llamamos fondo, de lo que llamamos forma, lo de dentro de lo de fuera..." (6) Y se podrían multiplicar fácilmente las citas de este mismo tenor. Lo que casi ha llevado a la desesperación a críticos como Sánchez Barbudo.

Para nosotros resulta ~~tm~~ más bien síntoma de la influencia del poeta sobre el pensador. A lo que quizás se podría objetar que el arte de Unamuno es arte casi exenta de forma. Así es en parte: sus formas no pasan de líneas o esqueletos las más de las veces.

Por otro lado, la forma de que se nos habla aquí no es la forma en su plenitud sensual y estética. En un principio podría parecer que es así. Se insiste, por ejemplo, en la perduración de la ~~menor~~ de las formas. "¿Y es que se pierde acaso forma alguna, por huida que sea? Hay que creer que tampoco, que en alguna parte quede archivada y perpetuada, que hay un espejo de eternidad en que se suman, sin perderse unas en otras, las imágenes todas que desfilan por el tiempo." (7) Demás subrayar que ya con esto trascendemos el sentido de belleza que solemos aceptar y se le identifica con la forma. Es también curioso que la perduración de la forma sea objeto de una fe, de

una esperanza. Es sólo así que más tarde se podrá establecer una relación entre ésta y el amor.

Pero en seguida podemos ver que la forma de la que Unamuno pretende la persistencia es una esencia, y una esencia individual. Esencia que constituye la individualidad de una cosa, "que la hace ser ella y no otra." Y esta esencia individual se nos revela como belleza, se nos revela como forma. Es así que la individualidad de algo se confunde primero con su forma, luego con su belleza. Y no vale la pena distinguir que sea bella por su forma, o viceversa, pues la belleza y la forma son una y misma cosa. Con lo que Unamuno se acerca a la concepción platónica de la idea y la belleza, como más adelante tendremos ocasión de notar.

Si la belleza constituye la esencia y si la esencia es eterna, tendremos que en la belleza de algo se revela su eternidad. Ahora bien, y Unamuno trata siempre de recalcarlo, en esta eternidad no se olvida la momentaneidad que está a la base de la eternidad. Momentaneidad que ahora se concibe como continuidad, "lo que une su pasado con su porvenir." Y en la eternidad y la belleza se revela también la divinidad de toda cosa. Es así que Unamuno puede decir que "así como la verdad es el fin del conocimiento racional, así la belleza es el fin de la esperanza."

Es teniendo en cuenta la íntima relación de la belleza y la eternidad que se puede entender la relación que Unamuno establece entre la belleza y el amor. De haberse podido desarrollar con más extensión, hubiera podido ser uno

de los puntos más interesantes de toda su doctrina del amor. De la manera que nos ha quedado, no pasa de ser una observación ingeniosa. Unamuno no se detiene a examinar la cuestión, sino que la evade prefiriendo plantearse el problema, que por adelantado puede declararse estéril, de si es lo bello lo que despierta el amor o es el amor lo que nos revela lo bello. Problema que tratará de resolver multiplicando las interrogaciones, y cuando esto no basta, insertando retahilas de citas de epístolas y evangelios.

(8) Al final, estando la cuestión en el mismo punto en que había comenzado, se concluye mediante uno de los acostumbrados tour de force y de lógica, que "como el amor es compasión, la belleza surge de la compasión." (9) Mejor será no insistir demasiado sobre el procedimiento usado para llegar a esta conclusión y aceptarla tal cual se nos da, que, en fin de cuentas, era para lo que todo lo anterior se había traído a colación. Ella es que la belleza es un consuelo ante la tragedia del tiempo: "Acongojados al sentir que todo pasa, que pasamos nosotros, que pasa lonuestro... la congoja misma nos revela el consuelo de lo que pasa, de lo eterno, de lo hermosos." (10)

Unamuno pone fin a estos párrafos indicando que la belleza sólo se realiza prácticamente. Esta "praxis" consiste en la compasión y amor del Dios que sufre. Y es mediante este amor supremo que la belleza del universo se nos descubre. Este Amor Unamuno lo llama también caridad. La caridad nos lleva al bien que, para nuestro autor, es la belleza en acción. Mediante el amor de Dios se nos

descubre la belleza y mediante él también podemos realizar esta belleza en el bien. Con lo que se nos conduce al terreno de la ética. Con estas resonancias platónicas teñidas de cristianismo Unamuno termina sus consideraciones sobre la belleza.

NOTAS AL CAPITULO 5a:

(1) OC XVI 327 - EE II 910

(2) OC XVI 327-29 - EE II 910-12. Otra obra suya que pudiera ver con el tema son los treinta y un artículos sobre el estilo que publicó en el diario El Imparcial en 1924 y que se encuentran reunidos en las Obras Completas bajo el título de Alrededor del estilo (OC XI 789-884). Pero en ellos se examina más bien la relación del estilo y la personalidad que de la belleza y el estilo. Además de que, como es vicio de Unamuno, son pocas las veces que se circunscribe y ajusta a su tema. Más bien, son vueltas y revueltas sin ton ni son alrededor de un tema.

(3) OC XVI 328 - EE II 910

(4) OC XI 860

(5) Ibid.

(6) OC XII 882

(7) OC XVI 328 - EE II 911

(8) OC XVI 329 - EE II 912

(9) OC XVI 330 - EE II 912

(10) Ibid.

IV

LA TRAGEDIA DE LA CONCIENCIA :

LA VOLUNTAD COMO POSIBILIDAD DE SALVACION

1: La fe:

Decíamos al finalizar nuestra consideración sobre el amor que el instinto de perpetuación que en éste se siente y que es el único aspecto positivo dentro de esta relación, ha de llevar eventualmente a la inmortalidad. Así termina nuestra exposición del fenómeno que hemos denominado la tragedia del hombre. El hombre, desde el abismo de su soledad y de su insignificancia, se agarra al amor como posibilidad de ser. Pero éste le resulta tan problemático y desilusionador como la razón. Sólo que deja abiertas las puertas de la esperanza. La perpetuación carnal, fruto de la procreación, es ya una expresión, aunque mínima e insignificante, de su íntima voluntad de ser.

El problema a considerar acto seguido es el modo por el cual el hombre ha de salvar el hiato entre esta realidad que se le da como su limitación y el mundo suprasensible a que aspira su voluntad de ser. ¿Cómo logra el instinto de perpetuación la creación del mundo suprasensible que anhela la voluntad?

En este punto de su pensamiento interviene la llamada fe unamuniana, concepto que muy poco tiene que ver con la interpretación tradicional y ortodoxa de la fe, por lo que es posible a escritores como Julián Marías afirmar que "a Unamuno le faltó en su labor intelectual y escrita, al menos, la fe; no sólo la fe... en la verdad total de la religión cristiana, sino también la fe en la capacidad

de la razón humana para llegar a entender..." (1) Le faltó pues, la fe en el más tradicional y conservador de los sentidos; sin embargo, ensulugar entra una concepción de la fe que es personalísima y harto original y que en su pensamiento es punto fundamental, puente de acceso a la gran problemática que presentan la inmortalidad y la realidad de Dios en Unamuno y último desesperado esfuefzo por cimentar sobre una base más firme ambos elementos. Los párrafos que siguen tienen el fin de tratar de esclarecer en la medida que sea posible, las perspectivas y las dificultades envueltas en el conceptounamuniano de la fe.

Al finalizar nuestro capítulo sobre la dialéctica entre el sentimiento y la razón, se vió que ésta desemboca en la desesperación. Pero inmediatamente mostramos cómo la desesperación va dejando ver un lado positivo que antes no tenía en Unamuno: cómo la desesperación se irá transformando en base de acción, en una moral y actitud de vida que llamará el sentimiento trágico de la vida. Y a la base de este sentimiento se halla la incertidumbre radical. En este sentimiento que se afirma contra la razón se ve ya un primer grado de la fe unamuniana; como dirá más tarde Unamuno el poeta: "la desesperación es el escaño de la fe." Ya estudiamos la extraña relación que se establece entonces entre la razón y el sentimiento-fe; cómo mientras luchan una contra otra se sostienen recíprocamente, cómo hasta la fe se transmite por la razón. (2) Ahora, para poder rastrear mejor el desarrollo de las implicacio-

nes de los argumentos anteriores, convendría detenernos brevemente en la naturaleza de la fe.

Una sola vez en su obra se detiene Unamuno a definir e investigar la esencia de la fe. Y para desgracia nuestra, esta definición, si no se toma con todas las reservas que merece, no sirve más que para confundir toda la construcción unamuniana de la fe. Nos referimos a una serie de pasajes del capítulo sexto de la Agonía del cristianismo, (3), en donde se trata de fijar un nexo entre la fe y la gracia. Y de la fe se dice que es pasiva, femenina, hija de la gracia y que, además, viene de Cristo. Todas estas afirmaciones parecen diametralmente opuestas a la concepción de la fe que se presenta en obras como la Vida de Don Quijote o el Sentimiento trágico. ¿Cómo entenderlas?

Una primera reserva nos la exige el carácter sumamente problemático, indeciso, confuso, a veces exhibicionista, otras desconcertante, y además, carente de consecuencias o antecedentes de la Agonía del Cristianismo dentro de la obra total de Unamuno. En segundo lugar, el contexto de estos párrafos: se trata de la exégesis a una cita del Padre Jacinto Loyson en la que se concibe la virilidad como la facultad de sobrepujar la duda. Conocida es la posición de Unamuno en que la duda se entiende como parte integrante de la fe; por lo tanto, no se puede decir que su idea concuerde con la del Padre Loyson, aunque tampoco le es absolutamente contraria. Pero, en virtud del

apego de Unamuno a la antítesis y a los extremismos retóricos, la cuestión se desplaza más bien al examen de la virilidad que al de la fe. Y de esta inversión de términos se deriva la pasividad y la femineidad de la fe.

Sin embargo, como suele suceder en su obra, este intento de precisar la naturaleza de la fe es sólo un primer paso dentro de una precisión mayor, la que se logra un párrafo más adelante. En él se cree ver un doble momento en el fenómeno de la fe: el libre albedrío (virilidad) y la femineidad o gracia; aunque es justificada la sospecha que más bien se trata de comentar las palabras del centurión del Evangelio que Unamuno tanto se complace en citar: "Creo, socorre mi incredulidad", que de una decidida investigación de la fe. Pero aun concediendo esta diferenciación en la naturaleza de la fe, no habríamos adelantado nada con ello. Pues no es posible señalarle un lugar adecuado en la peripecia de la concepción unamuniana de la fe. Siempre ha de quedar como un punto aislado y sin implicaciones en su obra. La pregunta que de aquí se desprende y que debería plantearse a continuación es: ¿Qué es la gracia? Y Unamuno la contesta varias páginas después diciendo que es una trágica escapatoria. (4) Donde, muy característicamente, queda sin decidir si cargar el acento sobre "trágica" o sobre "escapatoria". De manera que creemos imprescindible buscar una aclaración a la fe unamuniana en otros contextos.

Desde un primer momento, la fe aparece en Unamuno íntimamente ligada a la actividad y en específico

a la actividad creadora. Ya desde el primer pronunciamenⁱto respecto a este tema en su famoso ensayo La fe del 1900: "Fe es... crear loque no vemos, sí, crearlo, y vivirlo, y consumirlo, y volverlo a crear y consu~~g~~irlo de nuevo viviéndolo otra vez, para otra vez crearlo..." (5) Indudablemente con esto nos alejamos de cualquier doctrina que pretenda ver el origen de la fe en la gracia. El tema de las posibilidades creadoras de la fe se repite hasta el hastío en toda la obra de Unamuno. Es el tema central del ensayo La fe y una clara consecuencia de la tendencia pragmatista de Unamuno, del "existir es obrar." La idea se convierte en tema obligado de la gnoseología unamuniana y llega hasta Don Sandalio, jugador de ajedrez. Dios se conoce -y no menos el prójimo- en cuanto creemos en ellos, en cuanto los creamos en nosotros. En el Sentimiento trágico se nos dice más sucintamente que "la fe es el poder creador del hombre." (6)

Definiéndose de esta manera, queda claro que habrá que proceder a establecer una relación entre la fe y la voluntad, que la creación siempre supone. Y esta relación se presenta inmediatamente: "La fe es, pues... flor de voluntad, y su oficio, crear. La fe crea en cierto modo, su objeto." (7) En el diálogo Sobre la filosofía española, de ocho años antes, se nos dice explícitamente que la fe es obra de la voluntad. (8)

Las implicaciones envueltas en este aco-
plamiento de la fe y la voluntad son evidentes: con cada movimiento la fe va eliminando de sí la razón. En Plenitud

de plenitudes se pregunta por la fundamentación de la creencia en la inmortalidad y se contesta simplemente: "En que lo quiero, en que quiero persistir." Y se añade que esta creencia nada tiene que ver con las razones que se puedan dar en pro o en contra de ella. (9) Y el mismo argumento se puede encontrar en tantas otras partes de su obra, como por ejemplo en OC XVI 243 - EE II 833.

Si se observa^r la cuestión a fondo, la escisión entre la fe y la razón era inevitable. La naturaleza de la una contradice a la otra. La razón está vuelta al pasado y a la contemplación y estudio de ese pasado. Es eminentemente histórica. La voluntad, por el contrario, entra de lleno en el reino de lo posible y la acción. Quien vive, por su misma condición, se ve colocado frente al vacío, a lo incognoscible, a la acción. La razón, como tal, no sirve a la vida. De allí la necesidad de la fe. Ahora bien, la fe sirve a la vida, pero a su vez, es incapaz de añadir algo al intelecto y a la razón. "Hay que creer en la vida eterna para vivir, no para comprender el Universo." (10) Y esa vida implica obra y conservación del ser mediante la fe. La fe, en específico, es también necesaria para cada momento de la vida. En cambio, la razón lo llevaría a la destrucción, pues no ofrece aliciente para la acción. Más aún, es la fe la que nos crea un propósito y una finalidad a nuestra existencia. "La fe en Dios no estáriba sino en la necesidad vital de dar finalidad a la existencia... para dar sentido al Universo." (11)

De todo esto se desprende el carácter inse-

guro e inestable de la fe. Inseguro e inestable como la voluntad humana que la crea. Por un lado, esta fe es una reacción a la nada que se enfrenta el hombre; brota de la no resignación al no-ser. Frente al abismo en que se encuentra, le toca definirse y hacerse, y esto lo logra mediante la adquisición de un sentido y un fin en esta vida. Pero, por otro lado, siempre se acompaña a la fe el temor y la incertidumbre de que ella no sea más que una ilusión o un engaño. La fe es incertidumbre, es duda, algo totalmente paradójico, porque en verdad se trata casi de un oxímoron; se afirma simultáneamente una pareja de contrarios. Y esta afirmación simultánea de términos contrarios es en el fondo el postulado clave de todo su pensamiento. De manera que por ambos lados, la nada se cierne sobre el hombre que tiene que vivir.

Y, sin embargo, parece que este peligro es esencial para la vida, que se sustenta y se hace de los peligros que la amenazan. En verdad la fe no llega a brindar nunca la garantía de la inmortalidad; contribuye sólo a confirmar el destino agónico del hombre. Es el peligro de la nada el que crea la voluntad de sobreponerse a ella, y así, de formular la positividad de la vida. La fe no podrá tener fundamentos ni razones, podrá ser lo precaria que se quiera. Pero tampoco la nada tiene razones y fundamentos. Una es tan gratuita como la otra, o ~~se~~ se quiere, tan hecho como la otra. Y, por último, si faltan las razones en favor de la fe, faltan también en su contra.

Nada hay que pueda probar que no se debe tomar el camino de la fe.

No es de extrañar, pues, que la fe tome a continuación la forma de la esperanza. En el prólogo a la edición española de 1911 de la Estética de Croce nos dice que "la fe es más que otra cosa, esperanza." (12) Y en el Sentimiento trágico se amplía esta idea aún más: "La esperanza es el premio a la fe. Sólo el que cree espera de verdad, y sólo el que de verdad espera, cree. No creemos sino lo que esperamos, ni esperamos sino lo que creemos." (13)

La fe es, pues, creación de su objeto. El objeto de la fe es para Unamuno la inmortalidad y Dios, como garantía de ella. Se sigue de ello que tanto la vida eterna como Dios son creaciones de la fe. "Son los mártires los que hacen la fe más bien que ser la fe la que hace mártires." (14) Y esta creación de la fe es también verdad. Es la fe la que hace la verdad.

Es una especie de fe que se puede fácilmente identificar con la voluntad misma. De hecho es la voluntad de no morir, algo distinto de la inteligencia, la voluntad a secas y el sentimiento. "Junto al sentimiento, al conocimiento y a la voluntad, hay que postular el creer, o sea el crear, pues ni el sentimiento ni la inteligencia ni la voluntad crean, sino que sólo se ejercitan sobre una materia ya dada, sobre una materia dada por la fe." De esta manera, la fe se transforma en la fuerza creadora del hombre.

Y, sin embargo, no se olvidará que esa fe que

crea no puede garantizar la realidad objetiva de lo que crea. En esto resalta notablemente la precariedad de la fe unamuniana. No hay paso posible entre la fe de la conciencia y la ontología (ex-sistencia). Si la fe agotara toda la realidad unamuniana, esto no constituiría ningún problema. Pero la misma intervención de la razón como fuerza negadora de la fe, indica que la preocupación por la ex-sistencia ontológica-racional no ha desaparecido de su obra; que constituye un lastre necesario pero trágico. Por eso, la existencia de los objetos de la fe se hace precaria; se puede dudar de ella.

NOTAS AL CAPITULO PRIMERO:

- (1) Julián Marías, Miguel de Unamuno, Buenos Aires, 1953, P.151.
- (2) François Meyer, op. cit. P.103
- (3) OC XVI 506 ss. - EE I 985
- (4) OC XVI 532 - EE I 1007 -Esto, y la falta de un argumento mejor me parece prueba de bastante peso para afirmar que la gracia no tiene relevancia alguna en el campo religioso y filosófico de Unamuno.
- (5) OC XVI 99 - EE I 259
- (6) OC XVI 319 - EE II 902
- (7) OC XVI 319 - EE II 903
- (8) OC III 743
- (9) OC III 757
- (10) OC XVI 382 - EE II 959
- (11) OC XVI 280 - EE II 867
- (12) OC VII 250 -Es decir, más bien como confianza, pistis, que como saber o certidumbre, gnosis.
- (13) OC XVI 327 - EE II 910
- (14) OC IV 316. La incapacidad de una investigadora tan notable como Carla Calvetti (op. cit. P.75) de entender cómo Dios se explica por medio de la actividad del sujeto, se debe en gran parte a no reconocer el papel predominante de la conciencia en Unamuno y, por otra parte, a insistir demasiado sobre la realidad y objetividad del Dios neo-tomista.

2. La voluntad:

El ansia de eternidad lleva a Unamuno a des-
deñar la razón como medio de alcanzar la verdad y sustituirla por la voluntad:

No la verdad, si la verdad nos mata
la esperanza de no morir, mi puerto
de salvación en el camino incierto
porque me arrastro...

-exclama en uno de los poemas del Rosario de sonetos líricos,
cuyo título bien podría ser lema de esta dirección de su
pensamiento: Sit pro ratione voluntas. (1)

Esta voluntad, como vimos anteriormente,
es para Unamuno clave de su concepción de la fe. Más aun,
la fe unamuniana no es más que una expresión de la voluntad.
La fe, como bien ha observado Sartre (2), puede concebirse
o con un correlato exterior, en cuyo caso, no hay conciencia
del acto de creer, o como un acto puramente subjetivo,
como conciencia de la voluntad de creer. La fe de Unamuno
participa de ambos rasgos. Es voluntad de creer en primer
término, pero es tanta la furia de fe que bien pronto deja
ver los resquicios de la subjetividad, los resquicios -y
en parte de esto proviene su precariedad- de saber que es
mera creencia. De uno u otro modo, pues, la voluntad es el
fenómeno esencial y determinante en toda la construcción
que acompaña la fe de Unamuno.

A la esencia de la voluntad pertenece una
relación necesaria a algo exterior a ella. La voluntad es

siempre voluntad de "algo", tiene siempre un "objeto" que le es ajeno, exterior; le apetece. Necesita una materia en qué éjercerse para poder ser voluntad. Y la necesita porque su interés principal es el dominio y la apropiación, y sólo nos apropiamos y dominamos aquello que es distinto a nosotros. En última instancia, el objeto de la voluntad es el mundo, aquello que está fuera de ella. Según Unamuno no busca otra cosa que absorber el mundo en nosotros.

El problema se irá complicando gradualmente, pues en un último plano, la voluntad se las tendrá que ver con un fenómeno que cae fuera de su dominio: ¿Cómo sabe la voluntad que está operando frente a algo que fundamentalmente le es ajeno y exterior? ¿Es la voluntad la única garantía de la exterioridad del objeto? O viceversa: ¿es la exterioridad la garantía de la voluntad? El problema, como quizás todos los de esta naturaleza, no tiene una solución tan unívoca como quisiéramos. Sin embargo, hay que recordar (y con esto, nos volvemos a referir a nuestras conclusiones del último capítulo de la primera parte), que para Unamuno, la voluntad sigue siendo una dimensión de la conciencia. Tan así que de ella dice que lo más propio e íntimo de su ser es el sufrimiento. (3) Ahora bien, si la voluntad es una dimensión de la conciencia, quiere decir que de alguna manera tiene que ver con la distinción gnoseológica de sujeto y objeto, que es función de la conciencia como facultad cognoscitiva. Y que esto es así, nos lo muestra la máxima que Unamuno suele citar de nihil cognitum, quin praevolitum -"no se conoce nada que no se haya antes

querido." (4) Es decir, el conocimiento -que fundamentalmente supone la distinción del sujeto y el objeto-, la dimensión teórica de la conciencia, depende de la voluntad. Así se afirma el primado de la acción sobre la razón y el pensamiento, de la misma manera que en el plano divino importa más el Dios de la trascendencia agónica que el Dios de la teología. Y si es así, la dificultad en crear un objeto para la voluntad se irá haciendo menos grave. Aquel objeto que la conciencia reconozca como objeto es simultáneamente el objeto que la voluntad quiere. Y la voluntad lo quiere porque necesita de él para ser lo que es. "Afirmino con la voluntad que el mundo existe para que exista yo, yo yo existe para que exista el mundo, y que yo debo recibir su sello y darle el mío, y perpetuarse él en mí y yo en él." (5)

Como necesita del objeto para su ser, la voluntad es siempre voluntad de creación, y creación del mundo, último objeto de su voluntad. El objeto y el mundo son creaciones de la voluntad. Es así que la voluntad pasa a ser fuente del ser, de realidad y de verdad, en tanto la substancia de la voluntad es el anhelo de persistencia. (6) Es evidente que el concepto tiene posición de centro y principalísima en el pensamiento de Unamuno. Desgraciadamente, el tratamiento que Unamuno le da al tema no corresponde a su importancia conceptual. Es por esto que el concepto puede parecer a veces lleno de posibilidades como también relativamente vacío e insignificante. A primera vista, por ejemplo, podrían percibirse en esta idea reso-

nancias idealistas. Sin embargo, es obvio que la mira del idealismo es la realidad conocida y no la realidad querida o apetecida como en el caso de Unamuno. El conocimiento para él se funda en la voluntad. La creación del objeto no responde a un esquema lógico del entendimiento, sino que es objeto que se hace porque se quiere. Y el carácter voluntarista se afirma más cuanto más débil se siente que esa voluntad es. Quizás haya en el fondo de la furia voluntarista temor o incertidumbre por la fragilidad de su construcción.

Sin embargo, no se puede dudar que el punto crucial de toda esta construcción es el momento en que se descubren las verdaderas intenciones de Unamuno: la voluntad no es sólo creación de este objeto que me está al frente o me rodea, sino que también pretende ser creación de algo que no nos puede ser objeto inmediato de experiencia: lo trascendente. Es el momento en que se nos revela que la voluntad, y con ella toda la construcción filosófica de Unamuno, va orientada más bien a una teología o escatología que a una teoría de ser; que todos aquellos elementos que nos parecen ^{me} elementos de una ontología, lo son sólo en cuanto ésta sustenta y justifica un salto a lo trascendente.

Precisamente en este punto puede trazarse la divisoria entre aquel pensamiento de Unamuno que puede ser substanciado por evidencias que no necesariamente tienen que ser voluntaristas y aquella otra parte de su pensamiento que está asentada sobre la base precaria de la voluntad. Es más que natural que toda la inseguridad que amenaza a la

voluntad en sí, amenace también la construcción que sobre la voluntad se levanta. Y así, el valor de toda la teología unamuniana y de su doctrina de la inmortalidad ha de depender de la fuerza y el valor de su teoría de la voluntad. Si los gritos y las repeticiones de Unamuno fueran evidencia suficiente, no hay duda que pareceríamos estar sobre terreno firme e inmovible.

Pero, por otro lado, la creación de la voluntad no es un capricho unamuniano para afirmar la realidad de lo trascendente. Es que en su mundo, como ya hemos ido dejando ver a lo largo de esta investigación, se han agotado todas las posibilidades de acceso a lo trascendente, toda otra posibilidad de realidad, y llegado a este punto, es la voluntad el único recurso que queda para relacionarnos con la trascendencia. Trascendencia que de ningún modo podremos conocer; sólo apetecer y desear, y en tanto, confiar en su existencia y realidad por el mismo hecho que la queremos.

(7) La fe se convierte de este modo en un frenesí casi demoníaco de afirmación de sí mismo y de su perduración, como también en una voluntad de dominio que incluye todo hasta el universo entero. (8) En cierta medida, la fe de Unamuno es la culminación de aquella corriente romántica que trata de extender infinitamente los límites del individuo y la conciencia, que quiere descubrir la eternidad dentro del mismo individuo. En este contexto es que se explica la extraña preferencia de Unamuno por la obra de Sénancour. Pero a diferencia de Sénancour, Unamuno se encuentra situado en los albores del siglo veinte, y en una época en que el ro-

manticismo ha agotado todas sus posibilidades. Pretender afirmar en esta época la infinitud de la conciencia significaba ir en contra de todo el escepticismo y cientificismo de la época. Quizás la solución extrema y extremista de Unamuno haya sido resultado de la preponderancia de las tendencias de sus tiempos. El hombre pretende afirmarse a sí mismo a pesar del ambiente que le rodea. Por lo bajo, y a veces hasta expresamente, parece rezongar de nuevo el credoquia absurdum. En tal terreno, claro está, Unamuno no puede pretender compañía. Y para su honra, no la pretende.

Pasamos ahora, después de investigar la posible dimensión ética de la voluntad unamuniana, al examen del objeto de la voluntad: la inmortalidad de la conciencia y la existencia de Dios. Afortunadamente, son dos de los elementos mejor documentados de la doctrina del pensador.

NOTAS AL CAPITULO SEGUNDO:

(1) OC XIII 610

(2) V. L'Etre et le Néant, Gallimard, P.110

(3) OC XVI 274 - EE II 861

(4) OC XVI 241 - EE II 831; OC IV 188

(5) Plenitud de plenitudes, OC III 762

(6) La actividad, la acción, no es entonces una consecuencia del ser, como afirmaría la escolástica, sino que la esencia del ser es el obrar, la acción. Esta acción puede rastrearse no sólo en la imaginación, en el obrar en el universo entero, sino también en la duda del sentimiento trágico.

(7) En Plenitud de plenitudes Unamuno llega a hipostasiar la voluntad: "Si existe un Dios es el Querer, que quiere perpetuarse en el Universo y manifestarse en él." (OC III 768)

(8) Uno de los grandes aciertos de la obra de Carlos París es el haber trazado el origen darwinista de esta voluntad. La realidad se transforma en una proyección externa de la lectura íntima del impulso de la voluntad. "A esa fuerza íntima, esencial, se la ha llamado voluntad por suponer nosotros que sean los demás seres lo que en nosotros mismos sentimos, sentimiento de voluntad, el impulso a serlo todo, a ser también los demás, sin dejar de ser lo que somos." (OC XVI 275)

2a. La ética unamuniana:

En el ensayo ¿Qué es verdad? Unamuno afirma que la verdad moral (definida según Zeferino González como la conformidad o ecuación del lenguaje externo con el juicio interno del sujeto) es la verdadera verdad, la verdad radical, y que de ella arranca la verdad lógica.

(1) A lo falso lógicamente llamará error, a lo falso moralmente, mentira. Y como la verdad lógica se somete a la verdad moral, el error nacerá de la mentira: "Vale más el error en que se cree, que no la realidad en que no se cree." Verdad será entonces "creer algo de todo corazón y con toda el alma y obrar conforme a ello." (2) En el fondo tenemos aquí el resultado de la inversión que ha operado Unamuno con su principio del nihil cognitum quin praevalitum. El conocimiento se supedita a la voluntad. Al proclamar la voluntad (ya sea en forma de vida, de conciencia o de inmortalidad) como criterio de verdad, la verdad teórica se convierte acto seguido en verdad práctica. Es decir, la ontología fundamenta y motiva la ética. No hay peligro aquí que la ética deforme la ontología o que el pecado y la falta asuman talla ontológica, sino que, al contrario, es aquí la ontología la que constituye la ética, la que da sentido al bien y al mal y la que provee una base para la conducta moral. Es impensable ya una ética independiente del ser. Fundándose en la conciencia y en la voluntad, no podía ser de otra manera. Esto quizás haya sido la causa que Unamuno

no haya tenido que desarrollar una ética explícita, lo que no quiere decir que implícitamente no haya una ni se pueda derivar fácilmente de sus principios.

Si la conciencia es el punto de partida de la ontología, lo es también de la ética necesariamente. Es la conciencia del yo la que, para garantizar la realidad de la inmortalidad, supone la existencia de Dios. Pero al querer la existencia de Dios y su inmortalidad personal, tiene conciencia que Dios y la inmortalidad giran alrededor de su necesidad; que es su necesidad la que los determina, la que exige su presencia. Es decir, la necesidad del hombre se convierte aquí en lo que equivaldría a la responsabilidad para Sartre. En cuanto quiere, echa de menos, exige, se independiza de todo otro elemento foráneo, y afirma el hecho central de su ser dentro de un mundo del cual tiene que hacerse cargo y responder por su sentido dentro de él. En cuanto quiere, desea, exige, ha aceptado el reto de la libertad; se ha comportado como sujeto libre -y esa libertad, como elemento central de su ser, asegurará a su modo la responsabilidad para sí mismo y para con los demás. Aceptar esta libertad y responsabilidad equivale, en otros términos, a luchar por lo que habrá de garantizar su lucha, o sea, por mayor conciencia, y ampliar ésta hasta incluir al mundo y a los demás. En esta lucha por la conciencia y por la libertad, el hombre cobrará clara conciencia de sí mismo, y sobre todo como origen de la libertad por la que lucha. Pero dentro de este primer postulado de autenticidad van incluidas también las referencias a los de-

más. Y esto por la razón que la búsqueda de más libertad genera a su vez más libertad, iniciándose así un proceso infinito de quererse trascender así misma sin lograrlo nunca, como sucede también con la conciencia, de la que ^{la} libertad es la determinación esencial. No cabe duda que mientras la acción de la conciencia sea libre, tendrá que ser siempre buena.

Por esto la ética unamuniana es en primer lugar un llamado a vivir a plenitud y en la mayor autenticidad posible la vida inmediata, la vida inserta en este mundo, como se recalca tanto en la Vida de Don Quijote y curiosamente, también en su última novela, San Manuel, Bueno y mártir. Por esto también, el hombre no se somete a unos valores de origen metafísico, sino que se insiste que son productos, creaciones del mismo hombre. Si el mundo pasa a ser mundo para la conciencia, o sea, se transforma en "mi mundo", y si la verdad se identifica con la intención del sujeto, con la honradez, entonces el valor deberá proceder de la misma fuente que procede el mundo y la verdad. Y el valor supremo en esta ética deberá traducirse también en Términos de conciencia: sinceridad (la que tanto hizo sufrir al autor en el plano personal), interioridad, honradez consigo mismo y con los demás, veracidad, autenticidad.

Pero, a pesar que esta ética refiera a este mundo y a esta vida, no es para complacerse en ella y descansar en la felicidad que nos depare. Es verdad que la vida puede ser y es criterio de la verdad y de lo bueno (hasta aquí el pragmatismo de Unamuno), pero no es la vida en

cuanto pura manifestación biológica, la vida tomada per se, sino la vida como asiento y manifestación de otra forma de vivencia que trasciende la mera existencia biológica. La vida es criterio de verdad y bondad, pero la vida también es hambre de más vida, más conciencia, ^mhambre de eternidad. Y así se ahoga la alegría de vivir. O mejor, la vida no puede ser felicidad y complacencia, sino hambre y agnía.

Y no puede ser felicidad porque la vida es también angustia, sufrimiento por el temor a la nada que se genera en el fondo de la conciencia y que más se sufre cuanto mayor es el peligro de desaparecer. Es verdad que frente a este sufrimiento, la conciencia misma tiene que forjarse un consuelo, que frente a la nada subsiste el placer en nuestra capacidad creadora (aquí está la base ética de toda la creación novelesca y dramática de Unamuno), con la cual creemos combatir el temor de la nada que nos asedia, y que así se crea la base ontológica para nuestra conducta y la acción, llegándose a formular el principio pragmático que identifica a la existencia con la obra. Pero, ¿puede alejarse la sospecha que se trata de un mero consuelo? La inminencia de la muerte crea una ética para la vida, la cual no sólo justifica nuestra dignidad y la de los otros, sino que también nos hace merecer la inmortalidad. Incluso se llega a formular la norma de esa ética: "Hagamos que la nada, si es que nos está reservada, sea una injusticia; peleemos contra el destino, y aun sin esperanza de victoria; peleemos contra él quijotesca^mmente." (3) Es decir, por más que lo intentemos, no podemos eliminar a la

nada como factor esencial de la conciencia, como aguijón de la vida. De una parte estará la razón que acepta la muerte; de la otra la vida que no la puede aceptar. Y así se sigue también dentro de la ética la misma trayectoria del sentimiento trágico. Se establecerá una especie de compromiso entre la desesperación que produce el escepticismo racional y la esperanza que se genera en la voluntad y la fe del sentimiento. Pero, entiéndase bien, compromiso cuya esencia misma es la agonía de la existencia, que se basa en el conflicto mismo; es el conflicto. Es, en fin de cuentas, una moral de batalla.

Y la batalla tiene dos vertientes: la cotidiana práctica y otra más cercana a-l plano ontológico. En la práctica cotidiana y terrenal, como ya hemos visto, el hombre obra no porque conozca la realidad y la verdad de la inmortalidad, no porque crea verdadero el principio de su acción, sino para hacerlo verdadero, y también a sí mismo, a los otros, al mundo y a Dios. Y mediante esta práctica cotidiana se alcanza también el otro plano. Porque es él el que mueve la ética de aquí y del hoy. Ésta es moral sólo en cuanto es buena para algo, conduce a un fin. Y ese fin para Unamuno no puede ser otro que el apetito de eternizarnos. El anhelo de inmortalidad se convierte en el imperativo categórico de su ética. Y su fórmula podría ser ésta: "Obra como si hubieses de morirte mañana; pero para sobrevivir y eternizarte; obra de modo que merezcas la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir." (4)

Y ese mismo imperativo nos dará el sentido y la definición del bien. Bueno es lo que satisface nuestro anhelo vital y malo lo que no lo satisface. Bueno es cuanto conspira a eternizarnos, a persistir, lo que nos conserva y enriquece la conciencia; malo lo que tiende a menguarla y a destruirla. Y entiéndase que no se trata de la simple conservación del hombre particular, sino del hombre en toda su proyección humana y social. Se conservará no el hombre aislado, sino la ⁱsociedad humana: "Y todo lo que el hombre hace como mero individuo, frente a la sociedad, por conservarse, aunque se-a a costa de ella, es malo, y es bueno cuanto hace como persona social, por la sociedad en que él se incluye, por perpetuarse en ella y perpetualla." (5) En cambio, el mal habrá que buscarlo en el principio opuesto a la conciencia: la materia. Malo será cuanto tiende a la inercia, el estado natural de la materia, y se opone a la actividad, a la energía. Por eso el gran pecado capital de la ética unamuniana será la pereza y "la suprema pereza es la de no anhelar locamente la inmortalidad." (6)

Hablamos ya de dos vertientes de la batalla ética de Unamuno, una práctica y otra escatológica. En su filosofía agonista -que es la que estudiamos aquí y que culmina en su Dios- no parece haber contradicción entre ambas; al contrario, las dos parecen complementarse. En la Vida de Don Quijote se proclama la entrega a esta tierra, a la moral cotidiana y menuda, pero es porque a través de la entrega al presente y lo individual se nos abre lo absoluto. El agonismo se impone allí; no hay duda; pero, sin embargo,

en la misma obra la figura de Sancho, entre otros factores, abre una nueva serie de posibilidades que, de realizarse en el pensamiento de Unamuno, hubieran significado la superación sino definitiva, por lo menos dialéctica, de su agonismo. No llegaron, sin embargo, a integrarse en su pensamiento, pero sí plasmaron y moldearon totalmente la última novela, San Manuel, Bueno y mártir, por lo cual la obra puede considerarse como una posibilidad dialéctica que curiosamente nunca pasó al pensamiento y quedó más bien como recurso de aquel Unamuno contemplativo que prefería refugiarse en la imaginaria literaria.

Esa posibilidad, decíamos, estaba ya latente en la Vida de Don Quijote al haber la opción de colocarse de parte de la cotidaneidad, de lo práctico que se limita a lo inmediato y al instante, y concebir el mundo que vislumbra Don Quijote como un ideal irrealizable, cuando no ridículo. En dicho caso parecería tenerse la renuncia a los anhelos metafísicos del personaje y afirmarse el aquí y el ahora. Y este refugio en la acción constituiría una especie de salvación del horror de la nada. Pero no ya como posición antitética para aumentar la furia ontológica, sino como posición absoluta frente al nihilismo que se afirma alrededor, frente a la muerte definitiva. La consumación de dicha posición se logra en San Manuel, Bueno y mártir. En efecto, allí parece rechazarse la agonía unamuniana; por lo menos se advierte el cansancio que esta batalla produce y el anhelo de ahogarse en lo inconsciente. Y como consecuencia, la acción y las obras se trocarán en norma absoluta; amenazan-

do la ética en ahogar y absorber totalmente la ontología. Léase, por ejemplo, el final de la obra: "Habrían creído a sus obras y no a sus palabras, porque las palabras no sirven para apoyar las obras, sino que las obras se bastan. Y para un pueblo como el de Valverde de Lucerna no hay más confesión que la conducta. Ni sabe el pueblo qué cosa es fe, ni acaso le importa mucho." (7) Se dirá que esta creencia en las obras no es nueva en Unamuno, que siempre estuvo presente en él comotendencia a cierto tipo de pragmatismo, pero eso no basta para entender el nuevo paso que se ha dado aquí -que podría ser tanto un momento definitivo (no los sabemos) como un momento dialéctico. Con él parece renunciarse definitivamente al ideal, a la ontología del ser y del serse y resignarse a la limitación y a la nada, constituyendo la fe en las obras la única esperanza de una eventual salvación.

NOTAS AL CAPITULO 2a:

(1) OC III 993

(2) OC III 1008

(3) OC XVI 392

(4) OC XVI 387

(5) OC XVI 340

(6) OC XVI 339

(7) OC XVI 628

3. La inmortalidad:

Es fácil constatar en cualquier obra de Unamuno el carácter fundamental que para él la idea de la inmortalidad tiene. Esta no sólo sustenta la existencia y el sentido de la vida del individuo, es la experiencia capital que preside a todas las manifestaciones creadoras del hombre, sino que también sienta las bases para la verdad, la realidad y el valor del universo entero. En la voluntad de inmortalidad ve Unamuno la máxima dignidad del hombre. "Es decir, que tú, yo y Spinoza queremos no morirnos nunca y que este nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual." (1)

En un plano más teórico, Unamuno nos induce a pensar que en la misma experiencia de la conciencia de sí mismo se constata la presencia del anhelo de la inmortalidad; que ésta es corolario de aquélla como de la vida biológica lo es el espacio y el tiempo. Siendo la conciencia de sí mismo punto de partida necesario para la conciencia del otro y de lo otro, se sigue que el anhelo de inmortalidad está a la base no sólo de la conciencia de sí mismo, sino de todo conocimiento. Lo dice en sus términos algo sensuales, como de costumbre: "Y sentirse, ¿no es acaso sentirse imperecedero? Quererse, ¿no es quererse eterno, es decir, no querer morirse?... El ansia de inmortalidad, ¿no será acaso la condición primera y fundamental de todo conocimiento reflexivo humano?" En verdad, el anhelo de inmortalidad representa, por así decir, el mejor índice de las

intenciones metafísicas de Unamuno. Esto señala hasta qué punto se siente la precedencia de la infinitud sobre la finitud. Es el anhelo de infinitud el que define y realiza la finitud.

Del conocimiento se pasa al objeto conocido y al valor de ese objeto, y se sigue suponiendo la inmortalidad como condición de éste. En el prólogo a la novela Niebla, Unamuno, disfrazado de Víctor Goti, nos dice sobre él mismo, hablando en tercera persona (conocida es la aficción de Unamuno por el disfraz literario. Otro caso es el Rafael de su poemario Teresa): "Es su ideafija, de que si su alma no es inmortal y no lo son las almas de los demás hombres y aún de todas las cosas... nada vale nada ni hay esfuerzo que merezca la pena." (2)

Una vez planteada la esencialidad del anhelo de inmortalidad, se sigue la necesidad de plantearse también la cuestión del derecho nuestro a afirmar y anhelar la inmortalidad. Es así que Marías lamenta, por ejemplo, que "Unamuno no se molesta excesivamente para intentar probar la inmortalidad, ni siquiera para probar que no puede probarse." Pretensión algo insólita si se trata de otro filósofo; en el caso de Unamuno me parece que resulta absurda. Pues de una u otra manera, la prueba siempre ha de ser de naturaleza racional.

Y Unamuno no se cansa de proclamar que el anhelo de inmortalidad nada tiene que ver con la esfera racional, no es formulable racionalmente. "La razón se pone enfrente de ese nuestro anhelo de inmortalidad personal

y nos le contradice." (3) Es que el anhelo de inmortalidad no es ni racional ni antirracional. Es simplemente, para Unamuno al menos, un hecho. Tan así que lo compara y lo iguala al hecho de la vida. "Tan gratuito es existir como seguir existiendo siempre." (4) Ahora bien, no puede ser tanto el entusiasmo de Unamuno que no le permita ver que la calidad "de hecho" de la inmortalidad no es algo que todos acepten sin más, que la inmortalidad no ofrece el mismo grado de "evidencia" que esta vida. De otro modo, no hubiera sido necesario escribir el Sentimiento trágico. La vida en efecto es gratuita, pero de esta gratuitidad no se sigue nada respecto a la inmortalidad. El único modo de deducir una de otra sería procediendo a su identificación. Identidad que sólo existiría en la voluntad de Unamuno. Pues ante el lector queda siempre la distinción del hecho de la vida y del "anhelo o derecho" de la inmortalidad.

La precariedad de la inmortalidad unamuniana, a fijarse bien, se debe a su mismo carácter "consciente". Por eso no se puede probar: depende de la misma instancia que la quiere probar. No se puede probar porque no se puede demostrar que al "ansia de inmortalidad" corresponde la inmortalidad efectiva. Por esto la permanencia de la conciencia no se puede deducir lógicamente de la conciencia dolorosa de la temporalidad. No hay ningún nexo lógico entre los dos términos. A lo sumo, habría que decir que es así sólo porque Unamuno lo necesita.

Prosiguiendo dentro de la misma línea de pensamiento que establece la igualdad de la inmortalidad y

de la vida, Unamuno afirma también la identidad de fines de las dos. Careciendo las dos de derecho de existencia, de pruebas, se sigue de ello que tampoco se puede fundamentar su eventual facticidad por medio de fines. No se puede preguntar por un "para qué de la inmortalidad", así como no se puede preguntar por un "para qué de la vida", nos dice Unamuno. (5) Y, sin embargo, tampoco en esto puede equipararse la facticidad de la vida con la del anhelo de inmortalidad. Pues si bien quizás sea inútil preguntarse por el fin del fenómeno de la vida, no hay que olvidar que el hombre nunca ha cesado de hacerse la misma pregunta en el curso de los siglos y que, por lo menos, está más que asegurada la legitimidad de dicha pregunta. No así la del fin de la inmortalidad, que aún en la escolástica, se hubiera referido al misterio de la voluntad divina.

Pero la analogía con la gratuidad de la vida no es el único hecho que convence a Unamuno de la facticidad de la inmortalidad del alma. Es que ella es más que un hecho, es el principio de vida, o razón y fin de la vida, como también la llama. (6) Principio porque sin ella la vida se haría insoportable. (7) Razón porque no nos sería posible vivir en la completa indiferencia respecto al por qué y al fin de nuestra vida. Ahora bien, no se puede preguntar, según Unamuno, por el fundamento de aquello que fundamenta, así como la ontología escolástica tampoco se podía preguntar por la razón de ser del Ser Supremo. No se puede preguntar por la razón de la inmortalidad, por-

que la inmortalidad es la razón de la vida. Y hacerlo sería preguntar por la razón de la razón. El argumento no es convincente, cuanto más que Unamuno, como de costumbre, lo termina con las palabras: "Pero de estas cosas no se puede hablar." (8) Lo que una vez más deja ver la inseguridad del terreno en que se mueve. Pese a esto y a las reservas que supone, una cosa puede sacarse en claro y es, aunque Unamuno no lo pruebe ni justifique, que la inmortalidad no tiene una finalidad.

Es posible, sin embargo, derivar negativamente la exigencia de inmortalidad. De la misma inseguridad de la argumentación pueden sacarse aparentes pruebas en favor o en contra de la inmortalidad. Unamuno cree ver en el hecho que no está probado que ella no sea asequible una posibilidad de afirmación. Sin embargo, es evidente que una no fundamenta la otra. Ni siquiera puede aplicarse la verdad del ex falso sequitur quodlibet, pues el quodlibet no satisface las exigencias del pensador. Que no se pueda probar lo contrario no indica que la inmortalidad se pueda probar. Si Unamuno admite que la inmortalidad no es demostrable racionalmente, es una clara petición de principio valerse de la imposibilidad racional de la demostración de su contrario para traer argumentos a favor de la probabilidad de la inmortalidad. Lo más que prueba esta argumentación es que toda la cuestión está completamente fuera del campo de la racionalidad, que la metafísica aquí se pierde en una red dialéctica de contradicciones y refleja sólo la profun-

didad de un enigma. Filosóficamente el problema resulta insoluble, como ya lo demuestra el Fedón y lo veían aun algunos filósofos medievales.

Pero esta irracionalidad es el contenido más original de toda la problemática unamuniana de la inmortalidad. Pues admite que el anhelo de la inmortalidad no responde a una prueba lógicamente concatenada, sino que es una necesidad para vivir, algo que se plantea como el hambre o el deseo sexual. (9) "No reclamo derecho ni merecimiento alguno; es sólo una necesidad, lo necesito para vivir." (10) La referencia a los fenómenos fisiológicos no es más que otro medio para indicar la íntima existencia espiritual que siente Unamuno de afirmar la inmortalidad.

Todo indica que se trata de un hambre mucho más profundo que el que puede expresar la necesidad fisiológica. Una expresión de ella es la necesidad que Unamuno llama "de representación", de "vivir en el teatro que es la historia de la Humanidad" y así "ser recibido en la mente del Creador del cielo y de tierra." (11) Es lo que está en el fondo de sus apuntes para una concepción personalista de la historia y de sus ideas sobre la personalidad. El afán de personalidad es mucho más fuerte que cualquier otro apetito y lo que mueve a ésta es la necesidad de inmortalidad. En la carta sexta de la colección Cartas al amigo (1933) nos dice: "El hambre y el amor... mueven a los hombres y a los pueblos, mas hay por debajo algo más hondo, y es el sentimiento de la personalidad, del "ser o no ser hamletiano". (12) Y refiriéndose al fratricidio de Caín en el prólogo

al Hermano Juan, añade al siguiente año: "En el fondo es una lucha de personalidad, de representación. No es lo que aquí juega la necesidad... de conservarse ni la de reproducirse, sino la necesidad psíquica, espiritual, de representarse y con ello de eternizarse." (13)

El afán de inmortalidad, pues, puede y debe tener sus resonancias históricas y terrenas. (A veces parecería que la inmortalidad que Unamuno busca tiene que ser vida real y limitada, como la que siento dolorosamente y conozco. Lo contrario amenazaría ahogar la conciencia personal en lo infinito y eterno, que es otro modo de anonadarse.) La inmortalidad y la eternización se alcanzan con la acción y la participación en esta vida. Si se comparan estos apuntes con el capítulo que dedicamos a la historia, veremos que en los últimos años de Unamuno hay una progresiva tendencia a tratar de conciliar la eternidad con la temporalidad, de dar más y más importancia a la vida de este mundo en el proceso de nuestra eternización. Por medio de la personalidad -alcanzable sólo mediante la vida- nos adentramos ya en la eternidad, pasamos a ser parte de la conciencia divina.

Pero veamos a continuación cómo le es posible a la personalidad eternizarse mediante la vida en este mundo, y si de hecho lo consigue. Interesa a Unamuno en todo momento el hecho que un individuo, después de muerto, pueda perdurar en la conciencia y, sobre todo, por medio del libro. El hecho de la fama y la gloria literaria es un fenómeno que siempre le fascinó como posibilidad de per-

duración (es, dicho sea de paso, uno de los lugares comunes de la cosmovisión del mundo antiguo), y acaso haya sido ella el motor de su gran obra literaria. En primer lugar, parece encontrar en ella, sino una forma de inmortalidad, por lo menos una prueba de su posibilidad. (El cómo es casi imposible imaginar. Será prueba sólo para quien ya cree en ella.) "Y he revivido con Pascal en su siglo y en su ámbito, y he revivido con Kierkegaard en Copenhague, y así con otros. ¿Y no será ésta acaso la suprema prueba de la inmortalidad del alma?" (14) Pero Unamuno termina el pasaje con un petrúecano que casi lo invalida en su totalidad y nos hace sospechar que la pregunta que citábamos no es más que una pregunta retórica.

Mucho más fundamental nos parecen otros dos pasajes que tienen que ver más específicamente con la naturaleza de la fama literaria. Uno de ellos es un poema de la colección publicada en 1907 -Para después de mi muerte- en el que ya se nos dice que la inmortalidad que nos da la fama no es más que una sombra.

Yo ya no soy; mi canto sobrevíveme
y lleva sobre el mundo
la sombra de mi sombra,
mi triste nada! (15)

Y al final del poema de nuevo asoma la cabeza la amenaza de la nada, siempre tan presente en Unamuno. La fama de los hechos también será víctima del curso ineludible del tiempo. La-s obras se pudren como los cuerpos. Al final de cuentas, la fama resulta tan vana y tan

inútil como cualquier otra forma de pervivencia en este mundo. No nos podremos sobrevivir en el recuerdo. Un día éste morrirá también, como todo muere.

¿Dónde irás a pudrirte, canto mío?

¿En qué rincón oculto

darás tu último aliento?

Tú también morirás, morirá todo,

y en silencio infinito

dormirá para siempre la esperanza! (16)

Parecería el golpe de gracia a todo el esfuerzo por sobrevivirse mediante la fama y mediante la actividad en este mundo y en esta vida. Sin embargo, la amenaza de la nada tampoco representa lo definitivo en el pensamiento de Unamuno. En el Sentimiento trágico tiene lugar una revaloración del papel y significado de la fama frente a la inmortalidad y podemos ver que, a pesar que la nada puede hacer desvanecer el sentido y el fin de la fama, ésta, por otro lado, es una reacción ante la nada. Ni la una ni la otra son definitivas. La nada podrá poner fin a las esperanzas de inmortalidad, pero es ella también la que las hace nacer y la que las aviva. "Cuando las dudas nos invaden y nublan la fe en la inmortalidad del alma, sobra brío y doloroso empuje el ansia de perpetuar el nombre y la fama, de alcanzar una sombra de inmortalidad siquiera. Y de aquí esa tremenda lucha por singularizarse, por sobrevivir de algún modo en la memoria de los otros y los venideros." (17)

Quizás no sea más que una sombra de inmortalidad

talidad lo que con ella se alcanza, pero sí tiene el valor de ser una resistencia frente a la fuerza de la nada. Aun en su forma algo peyorativa de la vanidad: "Una vez satisfecha el hambre, surge la vanidad, la necesidad de impañarse y sobrevivir en otros." (184)

Si se observa a fondo la cuestión, el problema que presenta la inmortalidad es más bien de orden gnoseológico que de orden óntico. No nos preocupa fundamentar ónticamente la nada o la inmortalidad, sino más bien lo que ahora tenemos, la vida y el ser. La nada y la inmortalidad están puestas en un futuro, no son más que un temor o una esperanza. Y sólo queremos enterarnos de la certeza sobre una u otra. Lo que importa para esta vida es el saber acerca de la otra. Necesitamos un saber, y no tenemos más que un temor o una esperanza. Ahora bien, ¿es posible un "saber" de algo que de ninguna manera puede estar "pres-ente", de algo que de ninguna manera puede ser un hecho de la conciencia?

Decimos que queremos la inmortalidad porque ella es la única que nos da la vida. En verdad, lo que importa es el "saber" acerca de aquella inmortalidad. ¿Qué relación tiene este saber con la vida? ¿Es realmente un saber vivificador? ¿Conlleva su ausencia la muerte? Precisamente la imposibilidad de saber viene a ser para Unamuno la única fuente de vida. Es la incertidumbre la que alimenta y hace posible la vida. ¿De qué nos serviría la vida si sabemos que después de ella viene la inmortalidad? ¿O de qué nos serviría la vida, qué sentido tendría, si estamos

convencidos que la muerte seinta el término de la existencia? "La certeza absoluta, completa, de que la muerte es un completo y definitivo e irrevocable anonadamiento de la conciencia personal... o la certeza absoluta, completa, de que nuestra conciencia personal se prolonga más allá de la muerte... ambas certezas nos harían igualmente imposible la vida." (19)

El deseo de personalidad, de fama, no es más que expresión del hambre de inmortalidad. Hambre que, como tal, no se puede satisfacer con un saber, fuera del hecho que dicho saber es imposible. Pero en realidad el hambre de inmortalidad es un hambre de ~~incertidumbre~~ certidumbre, de un saber acerca de la inmortalidad, y no la inmortalidad misma. Como esta certidumbre no es posible y como aniquilaría el sentido de la vida, este hambre enverdad se convierte en hambre de incertidumbre, o sea, hambre de vida, de más vida.

Al llegar a este punto, en que nos enfrentamos a la misma naturaleza de la inmortalidad, vemos que el problema se "disuelve" en el infinito romántico, que siempre constituyó la gran tentación de Unamuno. "Mi alma anhela... un eterno acercarse sin llegar nunca, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse del todo nunca." (20) Otras veces concibe la eternidad como la unión con Dios, pero conservando la forma temporal de existencia, a modo de traer la otra solución unamuniana, mediante la cual se concilia lo humano y lo que trasciende a esto. "Lo que yo anhelo no es ser poseído por Dios, sino poseerle,

hacerme yo Dios y sin dejar de ser el yo que ahora os dice eso." (21)

La inmortalidad se disuelve entonces en un anhelo a lo infinito que tiende a conciliar en sí al individuo con el ser divino. Que esta idea de inmortalidad nada tiene que ver con el concepto ortodoxo del más allá o con la inmortalidad cristiana nos lo deja ver el hecho que se disocia completamente de la idea de recompensa o castigo, de la idea cristiana del cielo o del infierno. No hay que entenderla necesariamente como un más allá. Y tampoco se admite la infinitud del castigo. "Porque decir que siendo Dios infinito, la ofensa a El inferida es infinita también y exige, por tanto, un castigo eterno es desconocer que en moral... la gravedad de la ofensa se mide... por la intención del ofensor, y que una intención culpable infinita es un desatino y nada más." (22) Por las mismas razones puede alegarse que una recompensa infinita es también imposible. La inmortalidad queda así pobremente determinada; no es más que un hambre o un anhelo que puede llegar por medio de la voluntad a objetivar su contenido, pero este objeto a su vez no es más que un anhelo y un hambre de incertidumbre, un anhelo de acercarse a Dios y, sin embargo, ser uno mismo; un anhelo de acercarse, pero nunca llegar. (23)

NOTAS AL CAPITULO TERCERO:

(1) OC XVI 133 - EE II 734

(2) OC II 787

(3) OC XVI 217 - EE II 810

(4) OC XVI 175 - EE II 771

(5) Ibid.

(6) Ibid.

(7) Por ej. en el prólogo a Niebla, OC II 787. Con ello Unamuno reconoce una orientación pragmática en la creencia en la inmortalidad: ésta se manifiesta como un recurso para soportar esta vida, como un antídoto al nihilismo en que terminan los procesos de la razón.

(8) OC XVI 175 - EE II 771. Por otro lado, es claro el peligro de caer en un razonamiento infinito.

(9) OC XVI 239 - EE II 830

(10) OC XVI 175 - EE II 772. Es decir, se hace realidad de la exigencia. La realidad de la inmortalidad vendría a ser un "como si" que regula la unidad de nuestra vida moral. "Hay... que sentir y conducirse como si nos estuviese reservada una continuación sin fin de nuestra vida terrestre después de la muerte..." De nuevo sale a relucir la orientación pragmática de la inmortalidad. Ello culminará en el momento que se haga a Dios garante de la inmortalidad.

(11) OC XII 868

(12) OC XI 996

(13) OC XII 868. Volveremos sobre el tema de la "representación" como antídoto a la nada en el capítulo referente a la realidad del personaje literario.

NOTAS (Cont.)

(14) Agonía del cristianismo, OC XVI 474 - EE II 956. Algunos pasajes de Epistolario a Clarín ilustran cuán importante es aun en el plano personal este deseo de darse a conocer, de fama, sobre todo cuando aún no la tenía. V. Epistolario a Clarín, Madrid, Escorial, 1941, pp.97, 86, 105. En la carta del 9 de mayo de 1900 dice explícitamente: "Cuando UNamuno (habla de sí mismo en tercerapersona) dice y repite que hay que vivir para la eternidad y para la historia es porque sufre de querer vivir en la historia, y aun cuando su parte mejor le demuestre lo vano de ello, su parte peor le tira."

(15) OC XIII 208. Más confiado aún el poema 828 del Cancionero

Quando me creáis más muerto
retemblaré en vuestras manos.
Aquí os dejo mi alma-libro,
hombre-mundo verdadero.
Quando vibres todo entero,
soy yo, lector, que en tí vibro. (OC XV 428)

En el poema 1302 se le llama a la literatura "conciencia rescatada", añadiéndose "Esto es todo."

Y en el poema 1469, Leyendo un libro vivo de un amigomuerto, se da un paso más hacia adelante:

Leyéndote, cautivo
de tu letra viva, agarro
espíritu, el de los dos
y siento surgir a Dios
de nuestro mutuo barro. (OC XV 659)

(16) OC XIII 208

(17) OC XVI 179 - EE II 776

(18) OC XVI 180 - EE II 776

(19) OC XVI 246 - EE II 836

(20) OC XVI 381 - EE II 958

NOTAS (Cont.)

(21) Serrano Poncela, op. cit. P.131

(22) OC XVI 370 - EE II 949

(23) Carla Calvetti (op. cit. P.127) ve en el finalismo de evitar a toda costa la muerte la presencia de la razón que se ha tratado de excluir de su experiencia. La razón se confundiría entonces con el telos. Si el ansia de inmortalidad careciera de esta razón sería entonces una fuerza totalmente ciega. En otra parte (p.129) lamenta que el ostracismo de la razón ha determinado la imposibilidad del salto de la "in-sistencia" a la "ex-sistencia" y la perenne incertidumbre. Es decir, de una parte se destierra del campo de la experiencia humana (acaso correspondiendo a la vena contemplativa que ha estudiado Blanco Aguinaga en Unamuno); por otra parte, se indica su necesidad en la "agonía". Sin embargo, la Calvetti olvida señalar la enorme diferencia cualitativa que hay entre la ratio=intellectus y la ratio=telos. No cabe duda que falta en su trabajo un examen a raíz de los diversos sentidos en que se puede emplear el término "razón". Por otra parte, tengo que diferir de esta autora cuando afirma que la orientación teleológica de Unamuno limita la apertura al infinito de su agonía. (P. 41 nota) Podrá haberse eliminado la "mala infinitud hegeliana", pero el telos de por sí no puede eliminar la infinitud.

3a. La talla ontológica del personaje literario unamuniano:

La fantasía, al igual que la razón o el lenguaje, tiene para Unamuno sus orígenes en la conciencia social. Esto es así porque "las cosas ideales brotan del amor." (1) E ideales son por excelencia los objetos literarios. "Es la consciencia social, hija del amor, del instinto de perpetuación, la que nos lleva a socializarlo todo." Esa tendencia a la "socialización" o "sentido social" (como se le llama en otro sitio) vale tanto como fantasía. (2) Y la fantasía es de origen y función social porque "anima lo inanimado y lo antropomorfiza todo; todo lo humaniza y aun lo humana" o "lo personaliza todo."

Esto quiere decir que, junto al conocimiento de los sentidos que se patentiza por medio del hambre, hay también otro conocimiento que no tiene que ver ya con las cosas materiales y sí más bien con las ideales, que se origina en el amor y que se llama fantasía. Este conocimiento, por no estar basado en las sensaciones, tiene que recurrir a lo que sobrepasa el solipsismo de la sensación individual, y por dicha razón, emplea el lenguaje, instrumento de la sociabilidad humana.

Quizás se entienda mejor lo que se quiere decir con la fantasía si se le contrapone a la razón. También la razón se vale del lenguaje, (en efecto, la razón brotará de la fantasía), pero no humaniza ni personaliza, sino

al contrario, mecaniza o materializa, es decir, objetiviza con la imparcialidad que es característica de la ciencia, detiene el flujo vital, convierte en simple cosa. En cambio, la fantasía puede ser más amplia y vital porque en el fondo se identifica con la conciencia que en Unamuno trata de imponerse en todo y sobre todo. Al humanar y personalizar todo, no hace más que concientizarlos; es decir, haceef-los asequibles al hombre e integrarlos en susvivencias; transformarlos en entes para la conciencia. Por esta razón será la facultad más esencial: "mete a la sustancia de nuestro espíritu en la sustancia del espíritu de las cosas y de los prójimos."

Se comprenderá entonces el profundo valor ontológico que se le puede adscribir a la fantasía. Al igual que la voluntad, el sentimiento, la razón, la fantasía es una posibilidad auténtica de ontología como también una vía de acceso a la realidad, cuando no se la quiere considerar como fuente de realidad. Las creaciones de la fantasía vendrán a ser tan válidas y tan reales como las del pensamiento o las de la voluntad. Y si lo son más, se debe a que la fantasía crea en virtud de posibilidades, no de hechos. Representa el caudal de posibilidades del sujeto porque por medio de ella salimos del mundo determinado y fáctico que nos limita. Y por la misma razón es también el reino de los sueños, de los ideales, de los anhelos, de los yo ex-futuros, de todas aquellas criaturas y modos de ser que en sentido algo estrecho y despectivo se han llamado "fantasías".

Con lo cual nos acercamos al mundo de las artes. En efecto, en el arte se nos brinda un mundo que crea por medio de la fantasía, y sus seres, aun cuando ya estén realizados, siguen siendo fantásticos, en el sentido que representan una creación por exceso, de lujo, esencialmente exenta de toda determinación causal o natural. Quizás estén ya anquilosadas en la materia (esta posibilidad la ha considerado también Unamuno), pero la materia no explica ni su origen ni su razón de ser. Pues la decisión de instaurar el reino del arte, la inclinación casi fatídica de pasar de la simple vivencia en la conciencia al terreno de la realidad, es propia de la misma fantasía y no de la materia. En vista que no hay un reino de conciencias en que la vivencia individual se pueda comunicar al otro inmediatamente, la caída a la realidad material -caída que es a la vez el más profundo enigma de toda metafísica- se hace irremediable, ineludible. Surge, entonces, dentro de esta fantasía generalizada, otra fantasía más particular, más especializada, que es la de las artes, y que nosotros restringiremos más aún a la región de la literatura, y dentro de ésta, a aquélla, en donde son posibles los personajes. Trasladamos nuestra atención, por lo tanto, desde la ontología general de la fantasía a la especial de los personajes literarios.

En la caída de la vivencia concienical a la realidad material, la realidad de la conciencia se somete a una función que es clave del ser que resulta de ella. Se trata de la expresión, la cual supone que la realidad es ontológicamente susceptible de moldearse a una materia

ajena a ella, amén de su capacidad para captar esa realidad. Pero, aun más, el fenómeno de la expresión literaria supone también la comunicación: es decir, la realidad interior de la consciencia no sólo es moldeable, sino que es también comunicable.

Unamuno no ha tocado directamente esta condición del ser en la expresión, que supone una teoría del ser algo apartada de sus supuestos individualistas. Pero sí ha referido la cuestión al destino del individuo, y su atención se ha centrado entonces sobre el ser del individuo en la expresión. Después de todo, la realidad de la consciencia sigue siendo realidad de un individuo. En este plano, el ser se presenta como el ser individual en la fama (o sea, en la voz) y es natural que la preocupación inmediata sea la perduración del ser inserto en esa fama. En otra parte hemos examinado más de cerca el curso que sigue esta posibilidad en el pensamiento de Unamuno; aquí queremos destacar sólo lo que la hace posible, la inquietud ontológica que mueve a la creación artística. No hay que ir ~~más~~ muy lejos para descubrir que la literatura es otra manifestación del hambre de ser unamuniano y que este hambre se aviva y se anima ante el temor a la nada. En última instancia, la literatura, como toda ~~póiesis~~ unamuniana, es una reacción y resistencia a la muerte, y representa, por lo tanto, la necesidad de supervivencia, como dramáticamente lo proclaman las madres de novelas y dramas del autor o el momento cumbre en Niebla, cuando el autor decide también autocrearse, autoobjetivarse como figura literaria. (3)

Por esta razón, no extrañará que en una parte diga que en el arte se busca un remedo de eternización (4) o en otra que el arte es un consuelo que da sentido a la vida. (5) Por razón análoga, se entenderá que la belleza se concebía como la revelación de lo eterno (4) o como la eternización de la momentaneidad. (6)

El personaje literario se fundará entonces en última instancia en la voluntad de ser del yo, tanto en el intento de recrearse en él poéticamente como en la re-creación concienical de los otros. Responden en el fondo al imperativo último y a su máxima necesidad espiritual de plenitud en todos los grados y ámbitos del ser, de romper con todas las limitaciones y barreras, y ampliar y dilatar el reino de la conciencia hasta donde sea posible. (7) Por eso, en la novela y el drama, reflejos del drama individual y personal, repercutirá también el problema de la personalidad, que es una manifestación del último problema ontológico, y según él, un sentimiento más hondo que el hambre o el amor. (8) Lo dice a las claras en el famoso prólogo de San Manuel, Bueno y mártir: "Tanto a Don Manuel Bueno y a Lázaro Carballini como a Don Sandalio el ajecrecista... lo que les atosigaba era el pavoroso problema de la personalidad, si uno es lo que es y seguirá siendo lo que es... Ese problema, esa congoja, mejor, de la conciencia de la propia personalidad es el que me ha inspirado para casi todos mis personajes de ficción. Don Manuel Bueno busca, al ir a morir, fundar -o sea, salvar- su personalidad en la de su pueblo; Don Sandalio rescatar su perso-

nalidad misteriosa." (9)

Es posible que el personaje literario refleje la condición vital porque en ellos hay verdaderos soplos de realidad humana, de creación divina. Nadie negará, y menos Unamuno que cree más real a Don Quijote que a Cervantes, que el personaje literario tiene realidad y que ésta es tal que puede actuar sobre nosotros: impresionarnos, deleitarnos, entristecernos, etc. Los personajes literarios son en más de un sentido entes agentes y tienen eficacia tanto dentro de la obra como sobre el lector. Y esto fuera del hecho que su intensidad, su duración, su seriedad, puede ser mayor que la de muchos seres vivientes. Esta realidad, claro está, deriva de la realidad de la consciencia, pues son ellos, en mayor medida que las cosas, puros entes de la consciencia. Pero como vive ella, viven también los personajes, al punto que Augusto Pérez llega a reclamar el derecho de no morir, llega a afirmar el principio de "obro, por lo tanto, existe." También los personajes existen porque son función del conflicto vital, del anhelo de eternidad propio de sus creadores.

Pero recordemos que los personajes literarios están anclados en el terreno de la pura consciencia. Y ésta es terreno tan movedizo, tan eternamente traicionero, que difícilmente podría ser por su medio asegurar una ontología que proclamase la estabilidad, el ser definido, absoluto. La per-versión, la per-fidia, es atributo esencial de la consciencia, y al fin y al cabo, no lo permitirá. Parecería que en la consciencia de Unamuno permanece la duda que

el arte es un simple consuelo. De todos modos, en la hora cumbre de su novelística, el momento de Niebla al que nos hemos referido, la realidad del personaje se hace totalmente dependiente de la voluntad del autor. La rebelión ontológica de Augusto Pérez fracasa, y éste tendrá que experimentar el sabor de su nada y regresar a la penumbra óptica de donde salió. Si queremos resumir este fracaso, diríamos que la realidad del personaje literario se siente, se vive, pero fracasa en cuanto se trata de fundamentar. Y esta imposibilidad radica en su estar anclado en la consciencia.

Como se observará, en esto el personaje de novela es clave del más profundo fracaso que representa el hombre para Unamuno. Por esto, el personaje tiene la importancia que tiene en su pensamiento. El fracaso de la realidad del personaje literario es también el gran fracaso de su ontología, de su Dios, y no diría sólo de Unamuno, sino de toda metafísica -en el fondo se trata de toda la metafísica moderna y contemporánea- que parta y se base en la consciencia. La realidad del personaje literario es tan infundable como la realidad vital nuestra. Y por tal razón, no podremos llegar nunca a descubrir la verdadera realidad ni del personaje ni de la metafísica. En el fondo, la gran modernidad de Unamuno radica en habernos demostrado de todas las maneras posibles la imposibilidad radical de la metafísica que no sea la de incertidumbre, la de la inseguridad y de la angustia, en haber insinuado la necesidad de una fenomenología como única salida posible.

Al no ser posible esta fundamentación del ser, el hombre quedará en conflicto, duda e incertidumbre; el personaje literario, como sombra, como "flatus vocis", mera y simple ficción. De esta posición última en su dialéctica, Unamuno desarrollará dos conclusiones que juegan un papel muy importante en su pensamiento. Una es el ser como sombra, vanidad, sueño, etc. Otra, el ser como representación. La primera, como hemos visto, es consecuencia directa de la inseguridad ontológica: el ser literario -y posteriormente el propio ser y el del mundo entero- se concibe como vacío, oquedad, fantasmagoría. Y acaso es ésta la vivencia que está a la base de toda la obra literaria de Unamuno. Y de la misma manera que la vivencia del ser de la persona se comunica y se proyecta necesariamente al personaje, la vivencia metafísica de nulidad y fantasmagoría no tardará en proyectarse también al plano de la existencia real, como hemos visto en el capítulo referente al hombre. Allí estudiamos también el destino de esta posibilidad en este plano.

La otra posibilidad, construída también sobre el vacío y la desesperación, parte de la capacidad de desdoblamiento de la conciencia; de la aparente realidad mayor que resulta de la autopercepción de la conciencia. La objetivación producto de la autocomtemplación, quizás por la mayor solidez que atribuimos a los objetos, nos puede dar la ilusión de ser "algo" frente al ser que se esfuma en la nada de sí mismo. (En el fondo nos movemos aún en el "ser en sí" y el "ser para Sí" de Hegel.) La diferencia obvia

que existe entre la conciencia que no se siente y la que, por presentarse a otros, tiene que ganar alguna concreción, se considera una diferencia de realidad. Imposible decidir si es tal, pero, por otro lado, no se puede negar que la existencia se traslada a un nuevo nivel. En este nuevo nivel se acentuará el ser para los otros (sobre todo en El hermano Juan) y, si se observa bien, lo que le sirve de base es la experiencia negativa de la inseguridad, el ~~hacer~~ de la personalidad ansiada. Como reacción, se buscará en el ser por representación una última ancla, un último intento de fundamentar o, por lo menos salvar, nuestra realidad. Se es en cuanto se representa algo. Y como la representación es para los demás, la existencia será en función de los demás. (10)

Pero, de antemano, tal idea del ser está abocada al fracaso. Primero, conocemos la atmósfera de artificio, convencionalismo y de bambalinas que se genera alrededor del concepto de teatro, según lo usa Unamuno. Es siempre sinónimo de artificialidad y truco. (El subtítulo de El hermano Juan es significativamente El mundo es teatro.) Segundo, -y más importante aún- el mismo desdoblamiento de la conciencia que posibilita la "representación" hace posible también la negación de la misma. En otras palabras, la construcción del "yo para el otro" está asentada y sustentada por otro yo que pretende ser para mí, que pretende ser el yo auténtico. Hay aquí entonces la posibilidad eterna de trascender la conciencia actual, que en este momento se expresa en la esperanza apenas esbozada de que la conciencia

no se puede agotar en el simple ser para los demás, que tiene que buscar siempre la negación del presente estado y la afirmación de lo que aún no es. Con esto volvemos al yo radical, pleno de anhelos de ser, que inició la peripecia del ser en la literatura de Unamuno. El yo para los demás nos devuelve al yo original que aún no sospechaba las peripecias que significarían sus deseos de autofundamentación. Y entonces se dar cuenta que la "representación" es en verdad la desesperación del yo que no se puede encontrar y fundamentar a sí mismo.

Ya con esto se verá que es posible la lectura de la obra dramática y novelesca de Unamuno como un ensayo de ontología o de fundamentación del ser. Por esto mismo, su meta principal es el conocimiento del hombre y cómo este hombre se puede transformar en base de la nueva antropología o filosofía. Por esta razón, distintas obras acentuarán distintos puntos y distintos aspectos del pensamiento de Unamuno, según nos hemos ocupado de exponerlo aquí. Son verdaderas ilustraciones de su pensamiento - no de segundo grado, como la poesía - que funden en pleno el fondo con la forma, y por esa razón pueden ser tanto revelaciones como ilustraciones de las peripecias del ser. Así en Niebla el ser amenaza convertirse en un sueño de Dios, en El otro, se desarrolla en pleno la lucha y el conflicto que implica la presencia del otro, en El hermano Juan, la lucha íntima de Unamuno se explica en una teoría antropológica, en San Manuel Bueno, Mártir, se introduce la ilusión como categoría de salvación, y se llega a la absolutización de la acción, etc.

NOTAS AL CAPITULO 3a:

(1) OC XVI 278

(2) OC XVI 155

(3) En las notas a las Rimas dirá que la re-creación es la condición primordial de la labor artística. (V. OC XIV 447)

(4) OC XVI 328

(5) Cancionero, Poema 668, OC XV 369

(6) OC XI 860

(7) Laín Entralgo en su obra Teoría y realidad del otro, Rev. de Occidente, 1961, trata al otro como una posibilidad adicional de extensión de mi propio yo e incluso extiende la "invención y la imaginación del yo" (como medio de conocimiento de sí mismo) al personaje literario de la talla de Don Sandalio o el protagonista de El otro. V. op. cit. Tomo I, pág. 175 ss.

(8) OC XI 996

(9) OC XVI 575

(10) He aquí algunas citas que son las fórmulas de este nuevo modo de ser: "El nombre es lo que hace al hombre hombre ...". "La embiología nos enseña que el esqueleto surge de la piel; lo que llamamos fondo, de lo que llamamos forma, lo de dentro de lo defuera, lo que queda de lo que pasa." (OC XII 882)

3b. Cristo en el pensamiento de Unamuno:

Si la ontología de Unamuno está fundada sobre la fe como voluntad de inmortalidad, su carácter resulta incuestionablemente religioso. Y si la persona de Cristo ocupa el lugar que ocupa en la imaginación del pensador, resulta comprensible que por lo menos otros hayan tendido a asociar el aspecto ontológico con el religioso, que se haya creído que en él hay una adhesión de la investigación filosófica al Dios de la Biblia y al Crucificado del Gólgota (Alain Guy) o que la creencia en la supervivencia se identifique con la revelación y la resurrección de Cristo. (Ferruccio Masini)

Pensar esto es quedarse en las apariencias, lo que no se justifica después del magnífico estudio de Blanco Aguinaga. Es verdad que Unamuno menciona constantemente la función redentora e histórica de Cristo, que afirma su divinidad, que improvisa y elabora algunos temas esenciales de la teología católica y protestante (p.ej. la gracia u otros conceptos paulinos), que tiene una obra dedicada especialmente al cristianismo y que su poema más grande e innumerables poemas menores se refieren a Cristo.

Y sin embargo, sostenemos que el plano cristiano no llegó a fundirse nunca con el plano filosófico. Para averiguar las razones de esto, me parece que habría que penetrar imprescindiblemente en la biografía de Unamuno, sobre todo en la de su juventud, lo cual, obviamente, cae fuera de la problemática que nos hemos fijado. Pese a es-

to, indicaremos por lo menos lo que nos parece el origen de este aspecto de su pensamiento.

En el fondo, su cristianismo forma parte de toda esa enorme dimensión unamuniana que Blanco Aguinaga llama el "Unamuno contemplativo", y que incluye elementos tradicionales, familiares, telúricos, emotivos, afectivos, etc. Es el remanente de toda la tradición "mamada" en la infancia y en la adolescencia, pero que en vez de borrarse, creció al grado de convertirse en otra alternativa de su vida. Quizás alcance tal crecimiento debido a la lucha que Unamuno emprendió en su juventud contra todo lo que asediaba esa fe -el positivismo, el materialismo, el racionalismo- y que resultó en la conocida crisis de 1897. Es entonces que se elabora más como arma defensiva, y todo el cristianismo posterior de Unamuno en parte es resultante de ese primer conflicto entre ciencia y cristianismo.

Estos son motivos biográficos; a nosotros, en cambio, nos interesan más los resultados de este conflicto para su pensamiento efectivo. Sino que no parece haber resultados. Más bien tenemos a dos Unamunos sin aparente solución armónica. El mismo hombre toca en dos teclados distintos, sin esperanzas de poder traducir uno al otro. En el fondo se trata del conflicto entre lo público, lo expresable, lo comunicable y posible objeto de reflexión crítica, y, de otra parte, lo privado, individual y esencialmente incommunicable. El eterno conflicto entre el Unamuno público y el privado.

Esto se expresa lógicamente en la con-

tradición que constituye en él el cristianismo y su particular concepto de fe, que muchas veces se transforma en una verdadera contradictio in adjecto. Por eso resulta posible que junto al Cristo agonizante que parece aplacar la inquietud de la muerte, subsista simultáneamente la duda sobre la existencia de Dios. No se resolvería aceptando al Cristo evangélico con una justificación racional, como parece insinuarse en el neotomismo de Carla Calvetti (op. cit. Pl05), sino que esta solución es verdaderamente imposible. Pues aparte del conflicto trágico entre razón y fe, hay otro conflicto adicional entre la fe pública y la fe privada o el cristianismo. Y es que esta fe, como bien ha visto la misma autora, no se apoya para nada en Cristo, a pesar de La agonía del Cristianismo y del Cristo de Velázquez. La fe unamuniana, cuando se considera en su dimensión lógica y no biográfica, tiene que excluir necesariamente los vestigios del cristianismo unamuniano. Porque es fe basada en la voluntad humana, en la agonía del individuo, en la energía personal. Por esta razón, colocado en esta posición, Unamuno tendrá necesariamente que rechazar toda clase de credo dogmático y tradicional, renunciar abierta y expresamente a las doctrinas cristianas, por considerarlas paliativos de la condición angustiosa del hombre. Así se entiende que el pecado no tenga importancia dentro de su mundo y que, por lo tanto, la salvación no esté encomendada a un ente trascendente (1) ni se espera ni se confía en su ayuda y colaboración para lograr ésta. Hay, por consiguiente, la sospecha que el uso de temas cristianos en la obra de U-

namuno responde, más que a una sincera y plena adhesión del pensador a Cristo, a una adecuación de las doctrinas cristianas al pensamiento suyo. Por eso, el Cristo de Velázquez es un Cristo completamente personal, y ya muchos han señalado su incongruencia con el cristianismo tradicional, llegando a calificarlo de Cristo mitológico. Desde la perspectiva de su pensamiento, es así, y no sólo para este poema, sino también para todas sus expresiones de índole cristiana. Por eso creemos un poco vanos los esfuerzos de adscribir o de excluir la obra de Unamuno de la ortodoxia católica o protestante. Antes habría que establecer la armonía perfecta entre la creencia y la razón, la fe y el pensamiento.

NOTAS AL CAPITULO 3b:

(1) Cf. J.A. Collado, op. cit. P. 190% "Pero la angustia unamuniana no tiene conexión psicológica alguna con el pecado... sino que es una especie de experiencia de elevación." P. 192% "No se funda... el sentimiento del pecado en la abismal distancia entre el hombre y Dios, sino en la radical limitación de la existencia. Unamuno siente el pecado, pero no se siente así mismo pecador delante de Dios.

-338-

V

D I O S

Dios:

Todo el pensamiento unamuniano tiene, en última instancia, un trasfondo, cuando no un fundamento teológico. Por una parte, es ésta la pretensión, el anhelo de la existencia. Por otra, con igual derecho, la existencia no se concibe sin Dios, no tanto por la importancia de Dios para el existente, sino más bien, como veremos, por la del existente para Dios. En este último sentido, Dios puede convertirse en epítome de los problemas de la existencia. Es el problema mayor. Por esto, al tratar el tema de Dios y el lugar que él ocupa en el esquema de sus ideas, es inevitable volver atrás a las cuestiones ya consideradas y ver cómo las mismas condicionan la existencia de Dios y su función dentro del mundo.

Como primer paso, tendremos que separar y negar lo racional a la imagen unamuniana de Dios, lo que es consecuencia del mismo rechazo de la razón en el campo del conocimiento. La razón no puede ni afirmar ni negar su existencia. Unamuno deja claro que el Dios de que él habla no es ni el Dios de la teología tomista ni el dios de la filosofía. (1) Tampoco es el Dios del deísmo o del panteísmo. Su Dios nada tiene que ver con el Dios de los sistemas teológicos o filosóficos, sino que es un Dios de Unamuno, puramente personal. Este es el primer punto que hay que dejar sentado cuando se quiera hablar de Dios en su pensamiento.

El Dios de los filósofos y teólogos es un Dios-idea. Y Dios no es una mera "idea" de Dios. De allí

que las pruebas de la existencia de Dios no prueban nada sobre la existencia efectiva de Dios, sino sólo de la idea de él, osea, sólo la necesidad lógica, no la existencia ontológica. (2) Es así que se explica la anécdota que Unamuno narra en varias de sus obras y, según la cual, durante la lectura de una obra encontró la siguiente afirmación: "Dios es una gran equis sobre la barrera última de los conocimientos humanos; a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira." Y Unamuno añade al margen: "De la barrera acá, todo se explica sin él, de la barrera allá, ni con El ni sin El; Dios, por lo tanto, sobra." (3) El Dios-idea no es imprescindible para resolver los problemas que plantea el mundo. "No es más concebible el que haya un Ser supremo infinito... y que haya creado el Universo, que el que labase material del Universo mismo, su materia, sea eterna e infinita y absoluta." (4) De manera que Dios no puede ser una mera "explicación" del mundo. Como tal, es tan válida o tan incierta como cualquier otra hipótesis.

Y no es sólo que el Dios-idea no sea más que una idea, sino también que es una idea que lleva a contradicciones, como en el problema entre la voluntad y el intelecto que tanto apasionó a la Edad Media y que nunca llegó a resolver definitivamente. En este caso, por ejemplo, si Dios establece el bien o el mal por voluntad, se le puede tildar de arbitrariedad; si lo hace porque el mal es mal independiente-mente de que Dios lo quiera o no, se inutiliza la voluntad divina y se establece su origen en una razón de ser. De esta manera se pone fin a la personalidad

de Dios, aun cuando esa razón sea Dios mismo, pues para Unamuno la personalidad es resultado de la voluntad.

La razón de esta contradicción la ve el autor en la irreconciliación entre la necesidad de la razón y la contingencia de este mundo. Y ello es así porque la contingencia supone la irracionalidad, es decir, lo contrario, la contradicción de la razón.

Unamuno halla el origen de este Dios-idea en el paso del politeísmo al monoteísmo, en el momento en que Théos de ser un adjetivo aplicable a todos los dioses se convierte en un adjetivo substantivado: ho theós. Según él, se ha llegado al concepto de Dios abstrayendo de la divinidad de cada dios y formando con esa abstracción el Dios aristotélico-tomista. Razonamiento algo apresurado, que supone una extraña logicidad en la historia del mito, pero que sirve a Unamuno para demostrar la naturaleza lógica de ese Dios: "En realidad, se ha llegado a lo "divino". Y el Dios aristotélico, el de las pruebas lógicas, no es más que la Divinidad, un concepto y no una persona viva a que se pueda sentir y con la que se pueda por el amor comunicarse el hombre." (5) La equivalencia lógica=enemiga de la vida se aplica de nuevo a Dios. Al Dios lógico le falta vida y, por lo tanto, no puede satisfacer nuestras necesidades vitales.

Dios no es algo que sea necesario lógicamente, sino que es algo que necesitamos vitalmente, porque el hombre necesita una verdad vital, y en tanto vital, agónica. Esto lo explica Unamuno acertadamente al compararlo con el

éter y el aire: "Pero si el éter no es sino una hipótesis para explicar la luz, el aire, en cambio, es una cosa inmediatamente sentida; y aunque con él no nos explicásemos el sonido, tendríamos siempre susensación directa, sobre todo la de su falta, en momentos de ahogo, de hambre de aire. Y de la misma manera... tenemos a las veces el sentimiento directo de Dios, sobre todo en los momentos de ahogo espiritual." (6) Esto nos sirve para delimitar y precisar qué es lo que entiende y pretende Unamuno de su Dios. El Dios lógico no es más que una hipótesis, una exigencia de nuestra ansia de conocimiento; el Dios vital es una "realidad" vivida y sentida aunque sea en ausencia, una exigencia de nuestra vida, de nuestra existencia. A Unamuno interesa un Dios para el hombre de carne y hueso. "El Dios racional es la proyección al infinito de fuera del hombre por definición, es decir del hombre abstracto, del hombre no hombre, y el otro Dios, el dios sentimental o volitivo, es la proyección al infinito de dentro del hombre por vida, del hombre concreto, de carne y hueso." (7) Es el Dios a que oramos, al que pedimos, sintiendo que su voluntad no puede ser sino la esencia de nuestra voluntad, el deseo de persistir eternamente. Ese Dios, por lo tanto, es indefinible; tampoco se puede probar su existencia, porque ésta sólo se funda en la voluntad de que exista, y para ésta no sirven pruebas.

Ya al comienzo de este trabajo señalamos la corriente idealista perceptible en todo el curso del de-

sarrollo intelectual de Unamuno. Y en el primer capítulo de la primera parte vimos cómo tienden a fundirse el problema de Dios y el de la conciencia. La conciencia está limitada por la materia bruta, que es inconsciente, y la congoja consiste en darse cuenta de esa limitación. De la misma manera, Dios está limitado por esa materia bruta. Y en OC XVI 336 - EE II 918 se afirma que la libertad de Dios depende de nuestra libertad, que el grado de la conciencia divina depende del grado de lucidez de nuestra conciencia.

En parte esta solución es resultado directo del irracionalismo de Unamuno. Y es así porque el autor reconoce de antemano que es imposible decidir racionalmente si "existe" Dios, es decir, si es algo substancial fuera de nuestra conciencia o de nuestro hambre de él. Dios se acepta sólo como un hecho, una necesidad vital de la conciencia. (8) Más allá es imposible ir⁴ por lo tanto, el problema de Dios ha de tratarse simultáneamente como problema de la conciencia. Pues, ¿qué sentido habría de tener un Dios que no pudiera ser objeto de nuestra conciencia? Es así que se concluye que "el problema de la existencia de Dios... es en el fondo... el problema de la conciencia, de la ex-sistencia y no de la in-sistencia de la conciencia." (9) Y vimos ya de qué manera coinciden en Unamuno la existencia de Dios y la de la conciencia, la interdependencia que se establece entre ambas. La conciencia libra a Dios del peso de la materia, pero esa conciencia no es más que el recuerdo de Dios. Si Dios nos olvida, volvemos a la inconciencia.

De este modo resulta casi lo mismo afirmar (por lo menos dentro de la imprecisión en que Unamuno se mueve en estos párrafos) que la conciencia crea a Dios o viceversa. Ambos nombres no son más que dos aspectos de una misma realidad. (10)

Pero frente a la solución ortodoxa y más corriente, Unamuno elegirá la otra más inusitada y que, como tal, sirve para alejarnos más del pensamiento ingenuo y tradicional. Según ella, Dios es el resultado del miedo a la nada, del miedo a la muerte. "El descubrimiento de la muerte es el que nos revela a Dios." (11)

La acostumbrada fórmula unamuniana en que se equiparan los términos creer-querer-ser, o sea, fe-voluntad-existencia vuelven a repetirse en lo que concierne a Dios. La fe quiere la existencia, produce la existencia. De ahí el acostumbrado juego de palabras entre creer y crear. "Es el furioso anhelo de hacer al Universo consciente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios, en una palabra." (12)

Estando Dios tan cerca de la nada, es legítimo preguntar de qué manera logra asegurar el mundo. Dentro de esta problemática, ¿no está Dios tanto como el universo abocado a la nada? ¿No es posible pensar que se llegue a una situación en que sea necesario salvar también a Dios de esa nada?

Unamuno ve la solución en el elemento consciente de la humanidad y, sobre todo, en el recurso de la finalidad que esa conciencia brinda. Ya que, en última instancia, el problema del universo y de Dios dentro de ese u-

universo es un problema teleológico. El mundo y la vida se ven amenazados por la nada sólo en cuanto se pregunta y se cuestiona su fin. El "que" no se puede dudar, es un hecho con el que, querramos o no, tenemos que enfrentarnos.

Es así que de Dios se toman más en cuenta aquellos aspectos que son un reflejo de la vida de la conciencia. No nos proponemos en lo que sigue sistematizar todos los elementos de la teología unamuniana, sino más bien indicar los motivos teológicos más repetidos en su obra y mostrar cómo éstos se tornan más inteligibles a partir de la conciencia. De esta forma esperamos lograr una semblanza mejor perfilada del Dios de Unamuno.

Uno de esos motivos es, por ejemplo, la continuidad. Esta parece ser de la misma naturaleza de la conciencia, tanto en su proyección espacial como temporal. El tiempo y el espacio no sólo no acaban nunca, sino que también se están generando continuamente; por lo menos, la conciencia de ellos. A esta continua creación Unamuno la llama también Dios. "Es El quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo." ("Lo creamos" y "él se crea a sí mismo" parece ser lo mismo para Unamuno. En efecto, no hay diferencia entre hombre-Dios y hombre-conciencia.) La conciencia, como la creación en algunos pensadores medievales, es continua, un eterno comenzar.

Se acentúa también todo aquello que tiene que ver con el aspecto volitivo, instintivo o vital de la conciencia. Dios viene a identificarse con el deseo de que Dios exista:

Dios es el deseo
que tenemos de serlo y no se alcanza;
quién sabe si Dios mismo no es ateo! (13)

El solo hecho de anhelar a Dios y de creer en El es verdaderamente crearlo; es lo que hace a Dios. Ese anhelo es lo divino en el hombre, es Dios mismo que sufre en el hombre. Es decir, Dios no está sobre el hombre, sino que sufre con él y en él.

Mientras más quiera descender a lo vital, más gráfica se tornará la expresión. Así se explica la identificación de Dios con el hambre de él. "Creer en Dios es, ante todo y sobre todo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista." (14) En el Secreto de la vida añade: "Y el secreto de la vida humana, el general... es el ansia de más vida, es el furioso e insaciable anhelo de ser todo lo demás sin dejar de ser nosotros mismos,... es, el apetito de divinidad, el hambre de Dios. (15) Dios, por ser origen y fuente de ser, es también el anhelo más desesperado de ser, la angustia más profunda por no ser.

Dios viene a ser expresión de nuestra ansia de perpetuarnos, del deseo de inmortalidad. Y no basta eso, sino que Dios es imprescindible a ese hambre de inmortalidad. El hombre necesita de Dios para justificar su hambre y su presencia en el mundo. Y no sólo justifica sino que también garantiza. Nos lo dice en su prólogo a la

traducción española de la Estética de Croce (16) y nos lo vuelve a repetir en el artículo Divagaciones sobre la resignación y el esfuerzo de ese mismo año (1911) y reunido más tarde en la colección Inquietudes y meditaciones: "Porque el imperativocategórico no es más que un pretexto para establecer la inmortalidad del alma y como consecuencia de ello, la inmortalidad de Dios... En el orden de nuestras creencias, Dios no es sino la garantía de la inmortalidad del alma. Le hemos hecho eterno para que El, a su vez, nos eternice, y no para otra cosa." (17) Más claro no puede expresarse la dependencia de la existencia de Dios del hambre de conciencia.

Con todo esto se ha preparado el terreno para iluminar la relación Dios-hombre de un lado inesperado. Es lo que podríamos llamar la antropomorfización de Dios. Según ella, Dios es la proyección del hombre. Es una idea -como pasa con tantas otras- que se repite constantemente en su obra, muchas veces sin cambios o desarrollos notables.. La encontramos ya en el ensayo Sobre el fulanismo (18) y en La vida de Don Quijote y Sancho. La volvemos a encontrar en las Poesías de 1907:

Fantasma de mi pecho dolorido;
proyección de mi espíritu al remoto
más allá de las últimas estrellas;
mi yoinfinito;
sustanciación del eternal anhelo;
sueño de la congoja; (19)

En estos versos se resumen todos los rasgos que Unamuno pro-

yecta en la idea de Dios: Dios como fruto del dolor, como anhelo de la congoja, y lo que es más importante, como sustanciación del eternal anhelo. Dios no es, pues, algo objetivo, sino la proyección hacia afuera de la subjetividad de la conciencia. (20)

Unamuno aclara en seguida de qué hombre es Dios proyección. No del hombre por definición o abstracto, sino del "hombre por vida, del hombre concreto, de carne y hueso." (21) Conclusión obvia, habiéndose visto desde el principio cómo se limita el concepto de Dios. La idea persiste hasta en la última etapa de su penamamiento. En el ensayo Egologías y consistiduras recogido en la colección Visiones y comentarios 1931-1936 se dice: "Dios... es el yo, el individuo personal, eternizado e infinitizado. Toda teología es una egología." (22)

En el Sentimiento trágico se profundiza más este punto enfocando el fenómeno de la persona y la personalidad. El ego desciende al hombre de carne y hueso, y mucho más al espíritu individualizado, o sea, a la persona. Así se explica el hecho que pretendamos que Dios sea también persona. "Lo divino es... subjetividad de la conciencia proyectada haciaafuera, la personalización del ~~mim~~ mundo. El concepto de divinidad surgió del sentimiento de ella, y el sentimiento de divinidad no es sino el mismo oscuro y naciente sentimiento de personalidad vertido a lo de afuera." (23) Como se ve, la antropomorfización es progresiva y en este momento, casi absoluta. Esto

se afirma en otra parte de la misma obra: "La creencia en un Dios personal... se basa en la creencia en nuestra propia personalidad... Porque nos sentimos conciencia, sentimos a Dios conciencia, es decir, persona, y porque anhelamos que nuestra conciencia pueda vivir y ser independiente del cuerpo, creemos que la persona divina vive y es independiente del Universo, que es su estado de conciencia ad extra."

(24) Pensamiento atrevido, pero que nos indica hasta qué punto Unamuno ha extendido el alcance de esta idea.

Sin embargo, la distinción entre Dios y el hombre, la dependencia de Dios respecto del hombre, no es la nota definitiva en el desarrollo de estas ideas. Lo que más bien ilustra la situación es la confusión de los dos elementos y no la derivación de uno del otro. Nos lo dice Unamuno en una de sus notas más logradas: "Ni cabe en rigor decir fuera y dentro, objetivo y subjetivo, cuando tal distinción no era sentida, y siendo, como es, de esa indistinción de donde el sentimiento y el concepto de divinidad proceden". (25) Cuanto más clara la conciencia de la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo, tanto más oscuro el sentimiento de divinidad en nosotros." (26)

La idea de que Dios procede más bien de la indistinción entre la conciencia y el universo es lo que acaso nos lleve a la otra idea importante de Unamuno respecto a la formación de Dios: no que Dios sea resultado de la proyección del hombre al infinito, sino que Dios y el hombre se hacen mutuamente. Y con esto se aclara el sentido ver-

dadero de lo que antecede y se ve lo lejos que está Unamuno de un antropomorfismo vano. "Hay hombres ligeros y exteriores... que creen haber dicho algo con decir que... es el hombre el que a su imagen y semejanza se hace sus dioses o su Dios, sin reparar que si esto es así, se debe a que no es menos verdadero que Dios ha hecho al hombre a su imagen y semejanza. Dios y el hombre se hacen mutuamente; en efecto: Dios se hace o se revela en el hombre; y el hombre se hace en Dios." (27) El hombre se hace en Dios en cuanto Dios se vive en la propia conciencia del hombre y pasa así a ser vida y existencia de ese hombre. De esta comunidad de conciencia procede también la comunidad en el dolor frente a la presión y a la limitación de la materia. Dios sufre en mí y yo sufro en él.

También la experiencia psicológica del amor deja huellas en la "teología" de Unamuno. Siendo el amor expresión del instinto de perpetuación y, como tal, resonancia del anhelo de inmortalidad; tornándose el amor como pasión al darse cuenta de la limitación que se cierne sobre nosotros y ser, por lo tanto, el dolor ante esa limitación; es natural que haya una honda relación entre el sentimiento del amor y el sentimiento de Dios. El amor, como hemos visto, al convertirse en compasión, se apiada del Universo entero y de su sufrimiento. Y para lograr esto, tiene que personalizarlo; es decir, tiene que sentirlo consciente. Y al sentir la conciencia, siente la lucha y el dolor que ésta conlleva. De este modo Unamuno puede decir que "Dios brota del amor" (28) o que si no hay Dios, el amor es un

contrasentido. (29)

De manera similar se entiende por qué Unamuno no sólo pretende derivar a Dios del amor, sino que también lo hace de la sociedad. La sociedad es una prolongación del instinto de perpetuación, y más aun, expresión del furor de ser más y más, que es una de las manifestaciones del anhelo de inmortalidad. Es verdad que la sociedad sólo sirve para mostrarnos las limitaciones a que está sujeta la comunicación humana y la radical e irremediable soledad a que estamos condenados, pero, simultáneamente, es la misma conciencia de nuestra soledad la que sirve para despertarnos el apetito de ser todo lo que más podamos ser, el apetito de eternidad, y así también de Dios -en cuanto éste nos garantiza esa eternidad. Es así que Dios puede concebirse como productor del sentido social, producto del universo concebido como una ingente sociedad viviente. (30)

Hay también la posibilidad de concebir a Dios no sólo como producto del factor social "abstracto", sino también introduciendo el elemento cuantitativo, y así, concebirlo como resultante de la colectividad social, de la suma de cada uno de los individuos. Esta distinción pudiera servir de origen a toda una disquisición sobre la diferencia entre el Dios abstracto y el Dios colectivo, pero, desgraciadamente, Unamuno no hace más que rozar el tema y pasa por alto las posibles consecuencias de su intuición: "Y si cada cual de nosotros, en el empuje de su amor... se imagina a Dios en su medida... hay un Dios colectivo, social, humano, resultante de las imaginaciones todas humanas que

le imaginan. Porque Dios es y se revela en la colectividad."

(31) Es decir, el hecho de la trascendencia de la conciencia en términos sociales se traslada por analogía a la teología. Así como el hombre, a pesar de su individualidad, puede vivir en sociedad, se espera que sea posible ahora una sociedad de conciencias, un reino de los espíritus, fundado y realizado por la existencia de Dios.

Además de esto, es posible también introducir en la idea de Dios el elemento histórico, tan exclusivo aparentemente de lo humano. Esto, resultado de la progresiva antropomorfización de Dios, pudiera constituir un rico filón de nuevos problemas e ideas, pero Unamuno de nuevo pasa por alto estas posibilidades. En este respecto concluye que "sentimos a Dios... como la conciencia misma del linaje humano todo, pasado, presente y futuro, como la conciencia colectiva de todo el linaje, y aun más, como la conciencia total e infinita que abarca y sostiene las conciencias todas." (32) Como vemos, aquí Dios amenaza convertirse en la conciencia histórica misma, cuando no la conciencia sin más.

Naturalmente, la próxima pregunta tendría que ver con la naturaleza de esta conciencia. Que no es idéntica nos lo prueba la misma diferencia que existe entre el individuo y la colectividad. Aun cuando la conciencia total e infinita no fuera más que una extensión o prolongación de la conciencia fenoménica individual, hay una diferencia de esencia entre lo proyectado y la proyección, entre lo prolongado y la prolongación. El mismo hecho que Dios no

no fuera más que una proyección del hombre, lo hace absolutamente diferente al hecho inmediato que es el hombre. Fuera de señalar que esta conciencia es 2 "una conciencia personal distinta a las conciencias que la componen" (33), Unamuno no se ocupa más de precisar en qué consiste esta diferencia. Sin embargo, la imprecisión en este punto es perdonable, pues los términos que se barajan son extremadamente generales y escurridizos.

Sí se dice esta conciencia que es la conciencia personalizada del Universo. Cómo la conciencia llega a personalizarse nos lo describe en el capítulo séptimo del Sentimiento trágico: "Y cuando el amor es tan grande y tan vivo... que lo ama todo, entonces lo personaliza todo y descubre que el total Todo, que el Universo, es Persona también que tiene una Conciencia... Y a esta Conciencia del Universo... es a lo que llamamos Dios." (34)

Dios, de esta manera, viene a ser, de una parte, una prolongación del amor; de otra, se identifica con el Todo. Pero en ambos casos se trata de un amor que necesita personalizar para amar; es decir, su objeto tiene que someterse a las condiciones que él le impone; de otra parte, es un Todo que tiene que concientizarse, personalizarse y hasta antropomorfizarse. A esta concientización del Todo la llama Unamuno también finalidad. Cobrar conciencia de la personalización del Todo es darse cuenta también que ese Todo tiene un fin. Acaso para eso nada más valga este fenómeno de la personalización. Por eso, quererque Dios exista significa querer salvar la finalidad humana del Universo. Fina-

lidad aquí a conciencia y a existencia. Una supone la otra. Este es el sentido que habrá que extraer del famoso dictum de Unamuno de que Dios nos existe o del otro que Dios nos sueña. "Y Dios no existe, sino que más bien sobre-existe y está sustentando nuestra existencia, existiándonos."

(35) En cuanto garantiza nuestra inmortalidad y nuestra finalidad, sustenta nuestra existencia, hace y obra que existamos.

De esta manera la cuestión teológica queda sin resolver, y cualquier solución aparente, cuando más, es sólo un círculo vicioso. No se puede resolver porque el hombre no puede llegar a dar peso ontológico a Dios. La fe no puede dar la razón de ser divina; a lo sumo expresa el esfuerzo desesperado de crear a Dios -pero la realidad de ese Dios no se puede confirmar ni por la razón ni por el sentimiento. Es un Dios que, justo por ser creación de mis ansias, se somete ipso facto a las dudas de la razón, la cual no permite llegar a su realidad objetiva. Resulta imposible hipostasiar metafísicamente las ansias en un ser de existencia objetiva, pues al no ser capaz el sentimiento de trascenderse a sí mismo, no es capaz tampoco de alcanzar la absoluta trascendencia. Y esto se debe al carácter consciente de Dios, lo que lo hace (al igual que la inmortalidad) de naturaleza análoga a la conciencia: vital, pragmático, activo, puro acto, energía, fuerza, e identificable con todas las formas que puede adoptar esa conciencia: desesperación, ansia, amor, voluntad, confianza, etc. -todas tan usadas en el vocabulario de Unamuno. Dios y la

inmortalidad son sólo el objeto de la fe que los crea para someterse inmediatamente a la duda. Y los crea porque están ausentes. Es esa falta, el vacío, el abandono en que nos santimos, lo que, en última instancia, establece la posible realidad de Dios. Todo lo cual no quiere decir que, en virtud de ellos, quede probada la existencia de Dios. No es así, porque con estas categorías hemos salido del plano racional. La perfidia de la conciencia -que no permite nunca llegar a su fondo sin referir continuamente a sí misma como insondable- hace imposible a fin de cuentas una teología en Unamuno, como también hace imposible una fundamentación del ser que no sea la pura falta de fundamentos.

Por eso decíamos que el círculo vicioso está a la base de las aparentes soluciones teológicas. A pesar que se indica de pasada la diferencia entre la conciencia humana y la divina, nunca se precisa ni se podrá precisar. Lo más que se logra es explicar la conciencia divina por medio de la humana y ésta por medio de aquélla. Lo mismo pasa en el caso de la existencia. Si Dios nos existe, nuestra existencia depende de la de él, y siendo nuestra existencia un hecho indiscutible, no es posible poner en duda tampoco la existencia de Dios; no constituye un problema. Por otro lado, si la existencia de Dios depende de la nuestra, tampoco se problematiza nuestra existencia. De una parte, el hombre depende de Dios; de otra, Dios del hombre. En esto desemboca la dialéctica que se entreve desde el principio en el pensamiento de Unamuno. Dialéctica que al moverse en términos humanos, puede resul-

tar fértil, pero que al trasladarse al plano teológico, tiene que terminar en un círculo vicioso y vacío, pues no nos puede explicar la naturaleza divina sino por referencia a la humana.

Acaso lo único que podamos sacar en claro es la íntima relación existente entre Dios y la conciencia. La existencia de Dios es algo que no se puede entender fuera de ella. (36) Con esto, Unamuno ha ⁱquerdo mostrar la inutilidad de las pruebas de la existencia divina. La existencia de Dios no se puede probar, así como tampoco se ^{Probar} puede la existencia del yo. Sin embargo, esto no quiere decir que Dios exista en el mismo grado que existe el hombre. El yo existe, Dios tiene que existir, y de su necesidad es que deriva también nuestra necesidad. Nuestra vida consiste en aspirar a esa necesidad de que parecemos carecer en todo momento. Unamuno se limitó a afirmar la exigencia de la necesidad que sólo Dios nos puede garantizar. Como es de esperarse, nunca llegó ni nunca hubiera llegado a ella. Pero acaso en el no llegar esté la clave del sentimiento trágico de la vida.

NOTAS:

(1) En cambio, Julián Marías afirma que el Dios de Unamuno es el Dios cristiano. (op.cit. P. 1215) Habría que preguntar qué se entiende aquí por cristiano y si esta idea de cristianismo excluye el tomismo. Líneas más adelante, afirma que "Unamuno rechaza arbitrariamente la posibilidad de conocerlo racionalmente." (?)

(2) OC XVI 288 - EE II 874

(3) Ibid.

(4) OC XVI 289 - EE II 874

(5) OC XVI 302 - EE II 886

(6) OC XVI 296 - EE II 881

(7) OC XVI 130 - EE II 731

(8) Resulta insoluble racionalmente porque la razón no puede postular de ningún modo la objetividad de la existencia de Dios ni tampoco esa razón puede hallar acceso al Dios del sentimiento, al Dios vivo y consciencia del Universo. Pero el hecho mismo que la razón nada pueda en contra de la existencia de Dios abre la puerta que permitirá la posibilidad del nuevo Dios.

(9) OC XVI 310 - EE II 893. Sobre la interpretación que hemos dado a este pasaje, véase Pág. 121

(10) Ferruccio Massini en su artículo L'esistenzialismo spagnolo di Unamuno, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, VI, 58, advierte que la mutualidad creadora de Dios y el hombre tiene su origen en la ontología cristiana herética y en la tradición agustiniana de la mística pre-protestante.

(11) OC XVI 189 - EE II 784

NOTAS (Cont.)

(12) OC XVI 282 - EE II 868. El círculo es obvio. La fe crea a Dios para superar la incertidumbre que provoca el no-saber. Pero justo porque este Dios es producto de la fe, persiste el temor que Dios sea sólo mediante y por la fe; no de otro modo. De allí la eterna duda en la propia fe. Lo vital destruye lo racional y lo racional lo vital. Es decir, la fe se convierte en el acto de un ser que no puede reconocer el sentido, la razón o la bondad de su propio acto. Por esta razón, la existencia de Dios se hace problema: al ser producto de ese acto, la razón no tardará en impugnarlo.

(13) Atéismo, OC XIII 569

(14) OC XVI 311 - EE II 895

(15) OC III 1041 - EE I 842

(16) OC VII 251

(17) OC XI 172

(18) OC XIII 638

(19) Salmo I, OC XIII 283

(20) Aun si existiera, el hombre, por no poder salir de la inmanencia de su conciencia, no lo podría conocer. Pues ¿cómo podría conocer algo que cae fuera de su conciencia? Aun en ese caso, Dios, para los efectos del hombre, sería como si no existiese.

(21) OC XVI 130 - EE II 731

(22) OC XI 1074

(23) OC XVI 285 -EE II 871

(24) OC XVI 277 - EE II 864

NOTAS (Cont.)

- (25) El subrayado es nuestro.
- (26) OC XVI 285 - EE II 871
- (27) OC XVI 296 - EE II 882
- (28) OC XVI 278 - EE II 865
- (29) OC XVI 283 - EE II 869
- (30) OC XVI 155 - EE II 754
- (31) OC XVI 297 - EE II 882. En una carta a Don Francisco Giner de los Ríos, del 27 de diciembre de 1899, había ya anticipado: "En mis diálogos quiero exponer un pensamiento filosófico y aun metafísico que no arranque ya del yo de la conciencia individual, sino de la sociedad del yo colectivo; así como se ha hecho una filosofía a partir de la psicología, ¿no cabría hacerla partiendo de la sociología, que es una psicología más amplia? El concepto mismo de Dios hay que estudiarlo en la sociedad. Es, en el fondo, el método histórico." (Rev. de Occidente, Epistolario entre Unamuno y Giner de los Ríos, Núm. 73, 1969)
- (32) OC XVI 302 - EE II 887
- (33) Citado por Ferrater Mora, op. cit. P. 73, Bs. As., 1944.
- (34) OC XVI 267 - EE II 855. La idea puede rastrearse hasta los primeros años de Unamuno. Atisbos de ella se encuentran en la Filosofía lógica de 1886, dada a conocer por Zubizarreta en Tras las huellas de Unamuno. En una carta a Francisco Giner de los Ríos fechada el 22 de noviembre de 1899 (a los veinticuatro años) dice lo siguiente: "A mi juicio, el fin supremo de la acción es la contemplación, pero la contemplación viva que es... hacer a Dios. Hay veces en que la fantasía me lleva a soñar un Universo con plena conciencia de sí, en que ha resucitado todo lo pasado, que dormía registrado en su conciencia. Era el sueño

NOTAS (Cont.)

supremo del portentoso Hegel." Huelga añadir que aquí se confirma una vez más la impronta hegeliana de su teología. (V. Rev. de Occidente, Epistolario entre Unamuno y Giner de los Ríos, Núm. 73, 1969)

(35) OC XVI 296 -EE II 881. El paso ha dado mucho que hacer a diversos comentaristas, quizás debido al dramatismo y a la violencia gramatical de la frase. Creo que se trata de un intento más de explicar algo que Unamuno nunca tuvo muy claro, y que en gran medida la sobre-existencia se identifica con el "existirnos", el "pensarnos", el "soñarnos", etc. En el fondo de estas expresiones está el hecho que Dios se siente, se vive, se hace presente en la propia conciencia del hombre y es, en tanto, la existencia y la conciencia del hombre. Para otras interpretaciones véase C. Calvetti, op. cit. P. 119, Julián Marías, op. cit. P. 208-209. Me inclino más a aceptar la de Collado (op. cit. pp. 519-520) y la de Meyer (op.cit. p. 56).

(36) En efecto, parecería que todo el proceso de la fe y la voluntad de Unamuno culminan más bien en la "conciencia de Dios" (in-sistencia) que en la conquista de Dios (ex-sistencia).

-361-

B I B L I O G R A F I A

I: OBRAS DE UNAMUNO:

a. Obras:

1. Obras completas (16 vols.) Madrid, Vergara Editorial, por concesión especial de Afrodiseo Aguado, S. A., 1959-1964
2. Ensayos (2vols.) Madrid, Aguilar, 1958

b. Epistolario:

1. Carta a Juan Arzadún, Sur, números 119-120, Buenos Aires, sept-octubre 1944
2. Epistolario a Clarín, Madrid, Escorial, 1941
3. Epistolario entre Unamuno y Giner de los Ríos, Rev. de Occidente, núm. 73, 1969
4. Cartas a Pedro Jiménez Ilundain en El drama religioso de Unamuno de Hernán Benítez, Buenos Aires, 1949 págs. 199-458
5. Cartas a Camille Pitllet, De mis memorias, Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo, XXVIII, 50-98, Santander, 1952
6. Carta a Federico Urales en F. Urales, Evolución de la filosofía en España, t. II 205-209, Barcelona, 1934
7. Correspondencia entre Umanuno y Vaz Ferreira, Montevideo, 1957
8. Epistolario entre Ortega y Gasset y Unamuno, Revista de Occidente núm. 19, 1964

II. BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA:

- Abellán García, José L.: Miguel de Unamuno a la luz de la
1964 psicología
Madrid, Tecnos
Influencias filosóficas en Unamuno,
1961 Madrid, Insula, núm. 181
Miguel de Unamuno y Hermann Hesse
1961 Río Piedras, Puerto Rico, La Torre,
IX,
Aportaciones de Unamuno y Ortega
1964-65 para una filosofía española
Salamanca, Cuadernos de la Cátedra
Miguel de Unamuno, 1964-65
- Agramonte, Roberto Unamuno en Norteamérica
1961 Río Piedras, Puerto Rico, La Torre
IX
- Alberich, José Sobre el positivismo de Unamuno
1959 Salamanca, Cuadernos de la Cátedra
Miguel de Unamuno IX pp. 61-75
Unamuno y la duda sincera
1958 Madrid, Revista de Literatura 27-28
- Alcorta, J. I. El existencialismo, filosofía del
pecado original
1953 Madrid, Cuadernos hispanoamericanos
núm. 41, pp. 169-178
- Alvar, Manuel El problema de la fe en Unamuno.
La antiinfluencia de Richepin
1961 Madrid, Cuadernos hispanoamericanos
vol. XLVI pp. 5-19
- Aranguren, José L. Sobre el talante religioso de Mi-
guel de Unamuno
1948 Madrid, Arbor, XI
La actitud ética y la actitud reli-
giosa
1954 Madrid, Cuadernos hispanoamericanos
núm. 54

- Araquistain, Luis: El pensamiento español contemporáneo
1962 Buenos Aires, Losada
- Azaola, José Miguel Las cinco batallas de Unamuno contra la muerte
1951 Salamanca, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, II
1953 Unamuno et l'existentialisme
París, La vie intellectuelle XXIV núm. 1
- Balbontin, José A. Sobre el sentimiento trágico de la muerte en Unamuno
1965 Madrid, Índice, núm. 195
- Beccari, G. Unamuno e l'europizzazione,
1953 Salamanca. Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, IV
- Benítez, Hernán El drama religioso de Unamuno
1949 Buenos Aires, Univ. de
1948 Unamuno y la existencia auténtica
Buenos Aires, Rev. de la Univ. de Buenos Aires, XLIV
1953 ¿Razón y fe?
Buenos Aires. Rev. de la Univ. de Buenos Aires, XIII
- Benito Durán, A. Introducción al estudio del pensamiento de Unamuno. Ideario filosófico de Unamuno en La Vida de Don Quijote y Sancho.
1953 Granada.
- Blanco Aguinaga, Carlos Interioridad y exterioridad en Unamuno
1953 México. Revista de Filología Hispánica VII
1954 Unamuno, teórico del lenguaje
México. El Colegio de México
1959 El Unamuno contemplativo
México. El Colegio de México.
Sobre la complejidad de San Manuel Bueno, Martir
1961 México. Nueva Rev. de Filol. Hisp. XV 3-4

- Aspectos dialécticos de las "Tres novelas ejemplares"
1964 Madrid, Rev. de Occidente, num. 19
El socialismo de Unamuno 1894-1897
1966 Madrid. Rev. de Occidente, núm. 41
De nuevo: El socialismo de Unamuno
1968 Salamanca. Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, XVIII
- Calvetti, Carla La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno
1955 Milano. Carlo Marzorati.
La agonia di Miguel de Unamuno
1957 Zürich, Vox Romanica
- Carpio, Adolfo P. Unamuno, filósofo de la objetividad
1961 Río Piedras, Puerto Rico. La Torre, IX
- Clavería, Carlos Unamuno y Carlyle
1949 Madrid. Cuadernos hispanoamericanos, núm. 10
Notas italianas en la estética de Unamuno
1952 Wellesley, Estudios Hispánicos
Temas de Unamuno
1953 Madrid. Gredos
Kayserling y Unamuno
1959 Madrid. Insula, núm. 156
- Collado, Jesús A. Unamuno y Kierkegaard
1962 Madrid. Gredos
- Corominas, Pedro La tragica fi de Miguel de Unamuno
1938 Barcelona, Revista de Catalunya, num. 83
- Cruz Hernández, M. La misión socrática de don Miguel de Unamuno
1952 Salamanca. Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, III
Bergson y Unamuno
1959 París. Bulletin de la Société Française de Philosophie

- La significación del pensamiento de Unamuno
1963 Salamanca. Cuadernos de la Catedrá de M. de Unamuno, XIII
- Curtius, Ernst R. Kritische Essays zur europäischen Literatur
1950 Berna, pp.224-246
- Díaz Doin, G. Unamuno o la contradicción
1958 Buenos Aires, Sur, núm. 252
- Díaz, Elías El pensamiento político de Unamuno
1965 Madrid. Tecnos.
Socialismo y marxismo en el primer Unamuno: intento frustrado
1967 Madrid. Cuadernos para el diálogo, núm 41
Revisión de Unamuno
1968 Madrid. Tecnos
- Earle, Peter El evolucionismo en el pensamiento de Unamuno.
1964-65 Salamanca. Cuadernos de la Cátedra de M. de Unamuno. XIV-XV
- Enguídanos, Miguel Unamuno frente a la historia
1961 Río Piedras, Puerto Rico. La Torre IX
- Enjuto, Jorge Sobre la idea de la nada en Unamuno
1961 Río Piedras, Puerto Rico. La Torre, IX
Unamuno ante la muerte. Dos actitudes
1964 Madrid, Insula, núms. 216-17
- Esclassans, Agustín Miguel de Unamuno
1947 Buenos Aires. Juventud
- Farré, Luis Unamuno, William James y Kierkegaard
1954 Madrid. Cuadernos hispanoamericanos, 57 y 58

- Fernández de la Mora, Gonzalo El nuevo Unamuno
1965 Madrid. Cuadernos para el diálogo, 15
- Fernández Pelayo, Hipólito Miguel de Unamuno y William James. Un paralelo pragmático.
1961 Salamanca
- Fernández Turrienza, F. Unamuno, ansia de Dios y creación literaria
1966 Madrid. Ediciones Alcalá
- Ferrater Mora, José Unamuno, bosquejo de una filosofía
1944 Buenos Aires. Sudamericana
1956 Unamuno y la idea de realidad
Madrid-Palma de Mallorca. Papeles de Sons Armadans, II
1964 Unamuno, 1964
Madrid. Rev. de Occidente, núm. 19
- Garagorri, Paulino Unamuno, la doctrina de la feliz incertidumbre
1964 Bilbao. Sarrico, núms. 7-13
1968 Unamuno, Ortega, Zubiri
Madrid. Plenitud
- García Bacca, J. David Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas
1947 Caracas.
- García Blanco, Manuel Cartas de Warner Fite a Miguel de Unamuno
1957 Nueva York. Revista Hispánica Moderna XXII
1957 La cultura alemana en la obra de Unamuno
Hamburgo. Romanistisches Jahrbuch, VIII
1958 El pensador uruguayo Carlos Vaz Ferreira y Miguel de Unamuno
Montevideo. Revista Nacional, núm. 198
1959 Benedetto Croce y Miguel de Unamuno (Historia de una amistad.)
Roma. Istituto Universitario Orientale

- 1961 Unamuno y Ortega
Madrid. Insula XVI, núm. 181
En torno a Unamuno
- 1965 Madrid. Taurus
- García, Romano El Dios inaccesible: Unamuno a la luz del
método dialéctico
- 1965 Madrid. Índice, núm. 195
- González Caminero, Miguel de Unamuno
Nemesio 1948 Santander. Comillas
El Unamuno de Hernán Benítez
- 1952 Madrid. Razón y fe CXLVI
¿Qué es Unamuno? Evolución de la crítica
en torno a su actitud religiosa.
- 1952 Madrid. Razón y fe CXLV
- González Ruano, Dom Miguel de Unamuno
César 1965 Madrid. Editora Nacional.
- González Seara, La relación sociedad-individuo en Miguel
Luis de Unamuno
- 1964 Madrid. Rev. de la Univ. de Madrid, núms.
49-50
- Gurméndez, Carlos Unamuno: su humanismo real
1962 Madrid. Índice, 157
- Guy, Alain Miguel de Unamuno, pèlerin de l'absolu
1948 Salamanca. Cuad. Cat. Miguel de Unamuno I
Les philosophes espagnols d'hier et d'au-
jourd'hui (2 tomos)
- 1956 Tolosa. Privat.
- Huarte Morton, F. El ideario lingüístico de Miguel de Una-
muno
- 1954 Salamanca. Cuad. Cat. Miguel de Unamuno V
- Huertas Jourda, The existentialism of Miguel de Unamuno
José 1963 Gainesville. University of Florida Press

- Imaz, Eugenio: Miguel de Unamuno
1944 México. Cuadernos americanos, 18
- Iriarte, Joaquín: Pensares y pensadores
1958 Madrid. Razón y fe
- Johnson, W.D. Vida y ser en el pensamiento de Unamuno
1955 Salamanca. Cuad. Cat. Miguel de Unamuno VI
- Kassel, Jakob Die Grundstimmung in Miguel de Unamunos
Lebensphilosophie
1937 Bonn -tesis doctoral
- Keyserling (conde) Viaje a través del tiempo. II: La aventura del alma
1951 Buenos Aires. Sudamericana.
- Lain Entralgo, La generación del 98
Pedro 1945 Madrid. Instituto de Estudios Políticos
La memoria y la esperanza, San Agustín,
San Juan de la Cruz, Antonio Machado,
Miguel de Unamuno -discurso de recepción
en la Real Academia Española
1954 Madrid.
La espera y la esperanza
1957 Madrid.
Teoría y realidad del otro. (2 tomos)
1961 Madrid. Rev. de Occidente
- Lain, Milagro La palabra en Unamuno
1964 Caracas.
- Landa Cambor, Dios y el hombre en Unamuno
Jesús 1956 Madrid. Crisis 21-24
La inmortalidad de Unamuno
1956 Madrid. Crisis, 10
- Lázaro Ros, Aman- Unamuno, filósofo existencialista (apéndice a la edición española de la obra de M. Greene: El sentimiento trágico de la existencia pp. 205-295
do 1952 Madrid. Aguilar.

- Legido López, Mar- El hombre de carne y hueso. En torno
celino a la antropología de Don Miguel de U-
namuno
1965 Salamanca. El Gallo
- Levi, A. W. The quixotic quest for being
1956 Ethics LXVI
- López Morillas, Juan Unamuno and Pascal -notes on the con-
cept of Agony
1950 Menasha, Wisconsin. Publications of Mo-
dern Language Association XLV
Intelectuales y espirituales
1961 Madrid, Rev. de Occidente
- López Quintas, L. Filosofía actual española
1969 Madrid. BAC
- Madariaga, S. de L'oeuvre et la figure de Miguel de Una-
muno
1925 París, Europe
- Manyá, Joan B. La teología de Unamuno
1960 Barcelona. Vergara.
Epileg a la teología de Unamuno
1960 Barcelona, Criterion núm. 5
- Marías, Julián Miguel de Unamuno
1953 Buenos Aires. Calpe
Filosofía actual y existencialismo en
España
1955 Madrid. Revista de Occidente
Dos dedicatorias. Las relaciones entre
Unamuno y Ortega
1957 Madrid. Insula núm 132
La "meditatio mortis", tema de nuestro
tiempo
1964 Madrid. Revista de Occidente, núm. 19
España, tema de Unamuno
1964 Madrid. La Estafeta Literaria, n.300-301

- Masini, Ferruccio L'esistenzialismo spagnolo di Unamuno
1955 Salamanca. Cuad.Cat. Miguel de Unamuno VI
- Meyer, François L'ontologie de Miguel de Unamuno
1955 París, Presses Universitaires
 Kierkegaard et Unamuno
1955 París, Revue de littérature comparée XIV
 Unamuno y el pensamiento francés
1964 Madrid. La estafeta literaria, n.300-01
- Moeller, Charles Literatura del siglo XX y cristianismo
 (t.IV)
1960 Madrid. Gredos
- Muñoz Alonso, Adol-fo Miguel de Unamuno
 1956 Milano. Carlo Marzoratti
- Nicol, E. El problema de la filosofía hispánica
1963 Madrid.
- Oromí, Miguel El pensamiento filosófico de Miguel de
 Unamuno.
1943 Madrid. Espasa-Calpe
 Unamuno y un siglo. Agonías intelectuales
1957 Madrid. Pylsa
- Ortega y Gasset, José Unamuno y Europa
 1909 Madrid. Espasa Calpe
 (tomo I de Obras Completas, pp.128-132.)
 Epistolario con Unamuno
1964 Madrid. Rev. de Occidente núm. 19
 En defensa de Unamuno
1964-65 Salamanca. Cuad. Cat.de M. de Unamuno XIV
- París, Carlos La inseguridad ontológica, clave del mun-
 do unamuniano
 Madrid. Rev. de la Univ. de Madrid, XIII
 El pensamiento de Unamuno y la ciencia
 positiva
1952 Madrid. Arbor núm. 77

- 1952 Actitud de Unamuno frente a la filosofía
Madrid. Cuadernos hispanoamericanos X 29
Unamuno y Teilhard de Chardin
- 1965 Madrid. Cuadernos para el diálogo, num.16
Unamuno, Estructura de su mundo intelectual
- 1968 Valencia. Península
- Pérez de la Dehesa, Rafael-1966-Madrid. Ciencia Nueva
- Pedreira, Antonio-1931 El sentido bélico de Unamuno
Río Piedras, Puerto Rico, Athenea
- Bezzoni, E. 1958 La idea de la palabra en el Cancionero de Unamuno
Buenos Aires, Cursos y Conferencias, LIII
- Regalado García, A. 1967 El Siervo y el señor
Madrid. Gredos
- Rentas Lucas, Eugenio 1951 El problema de la muerte en Unamuno
San Juan, P. R. Alma Latina, 810-12
- Río, Angel del 1928 Quijotismo y cervantismo. El devenir de un símbolo
Puerto Rico, Rev. De Estudios Hispánicos
- Rodríguez Huéscar, Antonio -1961- ~~Nm~~ Unamuno y la muerte colectiva
Río Piedras, P. R. La Torre, IX
- Rof Carballo, Juan -1964 El erotismo de Unamuno
Madrid, Rev. de Occidente, núm. 19
- Runcini, Romolo 1953 Idealità e realtà nel pensiero de Unamuno
Nápoles -tesis doctoral.
- Salcedo, Emilio 1964 Vida de Don Miguel
Salamanca. Anaya
Unamuno y el diálogo
- 1964 Madrid. Cuadernos para el diálogo, num.12

- 1956 Unamuno y Ortega y Gasset, diálogo entre dos españoles
Salamanca. Cuad. Cat. M.de Unamuno VII
- Sánchez Barbudo, Antonio El misterio de la personalidad en Unamuno
1950 Buenos Aires. Rev. de la Univ. de Buenos Aires, VII
Estudios sobre Unamuno y Machado
1959 Madrid. Guadarrama
- Schürr, Friedrich Italienische Einflüsse im Werk Unamunos
1958 Halle, Romanica
El quijotismo en el pensamiento de Menéndez Pelayo y de Unamuno
1958 Cuad. Cat.de M.de Unamuno VIII-Salamanca
Miguel de Unamuno. Der Dichterphilosoph des tragischen Lebensgefühl
1962 Berna. Francke Verlag
- Sciacca, Michele Federico La filosofía oggi
1945 Milano. Bocca
L'ontologia di Unamuno
1957 Milano. Idea
- Serrano Poncela, Segundo El Dasein heideggeriano en la generación del 98
1950 Buenos Aires. Sur XVIII
El pensamiento de Unamuno
1953 México- Fondo de Cultura
- Sevilla Benito, Francisco. La idea de Dios en Don Miguel de Unamuno
1952 Madrid. Rev. de Filosofía núm. 42
El sufrimiento como atributo de la divinidad en la filosofía de Don Miguel de Unamuno
1954 Madrid. Crisis, 3
La fe en Don Miguel de Unamuno
1954 Madrid. Crisis, 3
La conducta humana según Don Miguel de Unamuno
1955 Madrid. Crisis, 5

- Sobęejano, Gonzalo Nietzsche en España
1967 Madrid. Gredos
- Stern, Alfred Unamuno and Ortega: the revival of phi-
1954 losophy in Spain
 The Pacific Spectator, California
- Trabazo, Luis Unamuno y la ciencia
1964 Madrid. Indice 191
- Urales, Federico Evolución de la filosofía en España
 (2 vols.)
1934 Barcelona, Biblioteca de la rev. blanca
- Valdés, Mario J. Death in the literature of Unamuno
1966 Urbana. Univ. Of Illinois Press
- Zavala, Iris Unamuno y su teatro de conciencia
1963 Salamanca
- Zavala, Pedro José Unamuno, maestro del pensamiento
1964 Madrid. Indice, 1912
- Zubizarreta, Arman- Una desconocida filosofía lógica de U-
do namuno
 Salamanca. Boletín informativo del se-
 minario de derecho político núm. 20-23
 La inserción de Unamuno en el cristia-
 nismo
1958 Madrid. Cuadernos hispanoamericanos 106
 Tras las huellas de Unamuno
1960 Madrid. Taurus

III: BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA ADICIONAL:

Bajo el presente apartado se incluyen obras y artículos que, aunque se hayan tenido a veces en cuenta, no han ofrecido interés inmediato en la confección de esta disertación. También se consignan aquí la mayor parte de artículos de periódico que consideramos de importancia menor. Igualmente gran parte de tesis doctorales, muchas de ellas sin publicar. Finalmente, incluimos también algunos trabajos que, aunque de posible interés para nuestros fines, por una u otra razón, nos han resultado inaccesibles. En estos casos, sólo el título o información indirecta acerca de ellos nos garantiza su índole filosófica. Pese a esto, decidimos incluirlos para así poder brindar, junto con la segunda parte de esta bibliografía, lo que creemos es la bibliografía secundaria unamuniana de índole filosófica más completa que se ha recopilado hasta este momento. Para otras bibliografías, véase el apartado quinto de esta sección.

- | | |
|---------------------|---|
| Adsuara, Eduardo | <u>Inteligencia y razón: a propósito de un</u>
<u>confrontamiento Unamuno-Ortega</u>
Madrid. <u>Pueblo</u> 30 XI 1964 |
| 1964 | |
| Afonso dos Reis, M. | <u>O homem em Miguel de Unamuno</u>
Coimbra -tesis doctoral |
| 1952 | |
| Aja, Pedro V. | <u>Unamuno y la inmortalidad del hombre con-</u>
<u>creto.</u>
<u>Revista Cubana de Filosofía</u> , 2 |
| 1951 | |
| Alarco, Luis F. | <u>Miguel de Unamuno y el sentido de la e-</u>
<u>xistencia</u>
Lima, <u>Mar del Sur</u> , 9 |
| 1950 | |
| Alonso Fueyo, Sabi- | <u>Filósofos existencialistas: Ortega y Ga-</u>
<u>sset, Unamuno, Xavier Zubiri</u>
La Plata. Rev. de Educación, 2 3 |
| no | <u>Filosofía y narcisismo. En torno a los</u>
<u>pensadores de la España actual.</u> |
| 1950 | |

- 1953 Valencia. Guerri.
- Alpern, Ralph
1928 Philosophical ideas of Miguel de Unamuno
Pittsburgh -tesis doctoral
- Alluntis, Félix
1955 The philosophical mythology of Miguel de Unamuno
The New Scholasticism , XXIX
- Arduengo Valderrama, Cándido
1950 Las ideas de Ganivet y de Unamuno sobre España
Univ. de Nueva York -tesis doctoral
- Aranguren, José L.
1964 España en Unamuno. Casticismo y europeización
Barcelona. La Vanguardia Española-27 IX
- Arjona, D. K.
1928 Voluntad and abulia in contemporary Spanish ideology
París-N. Y. Revue Hispanique, 74
- Arnou, R.
1946 L'existentialisme à la manière de Kierkegaard
Roma. Gregorianum, XXVII
- Arístides, Julio
1955 El hombre y el humanismo en Miguel de Unamuno
Buenos Aires. Euterpe, 41
- Azaola, José M. de
1948 El humanismo en el pensamiento de Unamuno.
San Sebastián
- Barea, Arturo
1952 Unamuno
New Haven. Yale University Press
- Barnet, Pat-Basdekis, Demetrius
1952 The problems of Christianity in some of Unamuno's works
Washington, Univ. Católica de América
-tesis doctoral

- Basave, A. La nivola existencial y angustiante. Historia e intrahistoria
 1949 Monterrey, El Norte, 12, 16-I
Miguel de Unamuno y Ortega y Gasset: un bosquejo valorativo
 1950 México, Jus
El tragicismo de Unamuno
 1958 Monterrey, Vida Universitaria VII 363
El existencialismo unamuniano de la inmortalidad y el tragicismo de Unamuno
 1958 Monterrey, Vida Universitaria, VII 364-5
- Basdekis, Demetrius The problem of Christianity in some of Unamuno's works
 Nueva York. Univ. de Columbia -tesis
- Bazán, Armando Unamuno y el marxismo
 1935 Madrid.
- Benardete, M.J. Personalidad e individualidad en Unamuno
 1934 Rev. Hispánica Moderna
- Benlliure y Tuero, M. 1916 El ansia de inmortalidad
 Madrid
- Bernabeu, Ednita Paz Don Miguel de Unamuno: a study of French culture in his essays and philosophical work
 1942 Univ. de Columbia -tesis
- Brenes, Edin The tragic sense of life in Miguel de Unamuno
 1939 Northwestern Univ. -tesis
- Brenes, Víctor El concepto de la fe, según Miguel de Unamuno
 1959-60 Rev. de Filosofía de la Univ. de Costa Rica II, 5-8
- Brion, Marcel Miguel de Unamuno et le quichottisme
 1950 París, La Revue

- Brown, W. Miguel de Unamuno: a revelation of the Man and the Philosopher through his work and the establishment of significant links with English-American thought and literature
1945 Radcliff College -tesis
- Buzzoni, M.P. El sentimiento trágico de la vida en las novelas de Miguel de Unamuno
1932 Vassar College -tesis
- Cannon, C. The mythic cosmology of Unamuno's El Cristo de Velézquez
1960 Filadelfia. Hispanic Review XXVIII
- Casanovas, D. Angel, carne, idea y circunstancia o cuatro ensayistas españoles
1949 Cultura Universitaria
- Carranza, Carlos P. Sobre un libro de Julián Marías: La angustia vital de Unamuno
1951 Gernika, 17
- Castro, Américo Unamuno
1937 Buenos Aires. La Nación, 21-II
Más sobre Unamuno
Buenos Aires. La Nación, 14-III
- Cirarda y Lachiondo, José M. El modernismo en el pensamiento religioso de Miguel de Unamuno
1948 Vitoria. Editoría del Seminario.
- Clendenin, Martha J. A study of the philosophical works of Miguel de Unamuno y Jugo
1934 Univ. de Stanford -tesis
- Clarós, C.N. de Miguel de Unamuno et l'université espagnole
1944 Ginebra. La Tribune de Genève, 5-VI
- Cline, Andrey R. The problem of europeanization in Unamuno
1949 Brown Univ. -tesis

- Collado, Jesús A. Das metaphysische Problem des Menschen bei Miguel de Unamuno
1956 Munich -tesis
Yo y Dios en Unamuno. Investigación metafísica
1957-58 Univ. de Madrid, 1957-58
- Corts Grau, J. Estudios filosóficos y literarios
1954 Madrid
- Cruz Hernández, Miguel La dialectique du 2 "moi" et de "l'autre" dans la pensée de Miguel de Unamuno
Actes du VIII Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française.
París, Presses Universitaires
- Chevalier, Jacques Un entretien avec Miguel de Unamuno sur la civilisation moderne
1935 Grenoble. Annales de l'Université de Grenoble, núm. 12
- Chicharro de León, J. Les idées générales d'Unamuno
1952 Gap. Cahiers linguistiques, 10
Unamuno y Rousseau
1955 París, Solidaridad Obrera
- Da Rocha Lima, S. Unamuno e a Agonia do Cristianismo
1941 Sao Paulo. Gaceta Literaria, 21-IX
- Dufrenne et Ricoeur Karl Jaspers et la philosophie de l'existence
1947 París
- Dujovne, L. El existencialismo y su visión de la historia
1952 Buenos Aires. La Nación, 21-IX

- Emmanuel, Pierre 1956 La théologie quichottesque d'Unamuno
París, Esprit, XXIV
- Erro, Carlos A. 1936 Profestas de nuestro tiempo, Kierkegaard, Unamuno et Péguy
Buenos Aires, La Nación
1938 Unamuno y Kierkegaard
Buenos Aires, Sur 49
1937 Diálogo existencial
Buenos Aires. Sur
- Estelrich, J. 1930 Kierkegaard y Unamuno
Gaceta Literaria ,15-III
- Farinelli, A. 1927 Il conflitto tragico nell'anima e nel pensiero di Unamuno
Liverpool. Bulletin of Spanish studies
XXIV
- Fasel, Oscar A. 1945 Don Miguel de Unamuno -a study of German culture in his works
Nueva York. Univ. de Columbia -tesis
1955 Observations on Unamuno and Kierkegaard
California. Hispania
- Fernández de la Mora, Gonzalo 1964 Unamuno, Pensador
Madrid. ABC 27-IX
- Ferrater Mora, José 1956 Unamuno y la idea de la ficción
La Habana. Ciclón, 4
- Ferrer Soto, R. 1959 El tragicismo de Unamuno
Mérida, Humanidades
- Florence, Jean Le moins du philosophie. Miguel de Unamuno et le quichottisme
París, LaPhalange , 93

- Francovich, G. Unamuno y Ortega en parangón
1958 N. Y. La Nueva Democracia, XXXVIII
- Frank, R. Unamuno, existentialism and the Spanish novel
1948 Accent, IX
- Frutos Cortés, Eu- El hombre y lo humano en la cultura con-
genio temporánea
1961 Madrid.
- Gálvez, Manuel La filosofía de Unamuno
1918 Buenos Aires. Síntesis
- García Bacca, Juan Unamuniana: De Israel a Fanuel, de lucha-
David dor con Dios a vidente de Dios
1951 México. Las Españas VI
- García Astrada, A. Aspectos metafísicos del pensamiento de
Unamuno
1956 Tucumán. Humanitas, núm. 7
- García Camino, G. Unamuno y su inmortalidad
1949 Cáceres. Alcántara, núm. 18
- Gómez Moriana, An- Unamuno, filósofo español
tonio 1964 Granada. Anales de la Cátedra Francisco
Suárez, núm. 4
Ueber den Sinn von "congoja" bei Unamuno
1965 Meisenheim am Glan
- González, B. E. Dos actitudes coincidentes: R.W. Emerson
y Miguel de Unamuno
1956 Univ. de Salamanca -tesis
- González Caminero, Unamuno y Ortega -Primeros diseños de un
Nemesio estudio comparativo
1946 Miscelánea Comillas, VI
El quijotismo según Unamuno-presupuestos
y consecuencias filosóficas
1947 Madrid. Razón y fe CXXXI

- 1948 La moral del sentimiento trágico
Madrid. Razón y fe, CXXXVII
Miguel de Unamuno, precursor del existencialismo
- 1949 Madrid. Pensamiento
- González Deliz, Antonio 1962 The faith of disbelief
Tijdschrift voor Teologie, 1
- González Rodríguez, A. 1957 El drama religioso de Unamuno
Concepción. Atenea
- González Ruano, César 1930 Vida, pensamiento y aventura de Miguel de Unamuno
Madrid.
- González Vicén, Felipe 1943 La figura de Don Quijote y el donquijotismo en el pensamiento de Unamuno
Römanische Forschungen, LVII
- Gray, Richard W. 1949 The religion of Unamuno. A statistical analysis of sources
Gainesville, Univ. de Florida -tesis
- Guerrero, E. 1941 La agonía de Miguel de Unamuno
Madrid. Razón y fe
- Guevara, William 1928 Elementos ideológicos en las novelas de don Miguel de Unamuno y Jugo
Univ. de Minnesota, 1928
- Guy, Alain 1962 La filosofía de lo concreto en Maurice Blondel y Miguel de Unamuno.
Barcelona. Espíritu XI 43
1964 Unamuno et la soif d'éternité
París
- Hinojosa Romero, R. El pensamiento y la literatura anglosa-
mericanos en la obra de Unamuno
Univ. de Tejas -tesis

- Hodgson, J. R. La obra filosófica de Miguel de Unamuno
1934 Univ. de Southern California -tesis
- Hommel H. Unamuno und das Christentum
1930 Die christliche Welt, 14-VIII
- Horst, K. G. Der Traum Gottes. Rückblick auf Miguel
1950 de Unamuno
 Wort und Wahrheit, V
- Hyslop, T. Miguel de Unamuno as a religious Philoso-
1938 pher
 Modern Churchman
- Iriarte, Joaquín En torno a la filosofía existencial: Hei-
1937 degger y Unamuno
 Madrid. Razón y fe
 La filosofía española y las casticistas
 del pre-98
1947 Madrid. Razón y fe CXXXVI
 El biocentrismo de Unamuno
1940 Madrid. Razón y fe
- Iturrioz, Jesús Balmes y Unamuno
1947 Madrid. Pensamiento III
- Jason, Leo H. Algunos aspectos interesantes de la filo-
1932 sofía de don Miguel de Unamuno
 Univ. de Indiana -tesis
- Jiménez Hernández, Miguel de Unamuno: ética y estética del
Adolfo lenguaje
1958 Univ. de Salamanca -tesis.
- Juárez Paz, Rigo- La estructura de la filosofía de Unamuno
berto 1959 Guatemala. Universidad de San Carlos XLVIII
- Juretschke, H. Denker und Deuter im heutigen Europa

- Kassin, Irving The concept of "the people" as manifested
1958 In the works of Miguel de Unamuno
Universidad de Columbia -tesis
- Kerrigan, A. Sorrow or Nothingness
New Mexico Quarterly, XXIV
- Kirby, K. N. Unamuno and language
1953 Univ. de Tejas -tesis
- Lacy, David. A. Miguel de Unamuno. Studies in logic and
1962 existence
Univ. de Duke, tesis
- Lamb, M. A. An interpretation of the thought of Mi-
guel de Unamuno based on his novels
Univ. de Southern Calif. -tesis
- Landsberg, Paul Reflexiones sobre Unamuno
1935 Madrid, Cruz y Raya, núm. 31
1940 A propósito de Unamuno
México. España Peregrina I, 105
- Lecko, H. E. Estudio comparativo de Unamuno, Azorín
1947 y Ortega y Gasset
Mount Holyoke -tesis
- Ledesma Ramos, Ra- Unamuno y la filosofía
miro 1930 Madrid. La Gaceta Literaria, 15-III
- Leffler, Dorothy The vital theory of life of Unamuno and
1934 Ortega y Gasset
Univ. de Southern California -tesis
- Legaz y Lacambra, Unamuno y el derecho
Luis 1965 Madrid. Rev. de Estudios Políticos, 141-42
- Legendre, Maurice La religión de Miguel de Unamuno
1944 Madrid. Spes Nostra, I

- Lemaitre, Arlette Unamuno. Années de formation
1955 Univ. de París, tesis
- López Saiz, Gustavo Pueblo y héroe en el quijotismo de Unamuno
1964 Balbao, Sarrico, nús. 7-13
- Loren, Santiago Teilhard y Unamuno
1964 Madrid. Pueblo, 3-III
- Llinás Vilanova, M. Unamuno o el agnismo trágico
1931 Buenos Aires. Nosotros
- Mariano, E. A. Conceito da vida em Unamuno
1951 Tempo presente
- Marías, Julián Realidad y ser en la filosofía española,
1955 Lima. Letras
Lo que ha quedado de Don Miguel de Unamuno
1954 Buenos Aires. La Nación, 30-V
- Marshall, E. L. Unamuno y el sentimiento de la inmortalidad
1924 Concepción, Atenea, I
- McElroy, Amanda P. A Study of Unamuno's philosophy of life
1927 Univ. de Temple
- McGregor, Joaquín Dos precursores de existencialismo: Kierkegaard y Unamuno
1951 México. Filosofía y Letras, XXII 203-19
- McKay, John A. Christianity and the Existentialism
1956 Nueva York. Scribner's
- Masini, Ferruccio Filosofia della morte in Miguel de Unamuno
1957 Salamanca. Cuad. Cat. Miguel de Unamuno, 8

- Mesnard, P. y Ricard, R. 1946 Aspects nouveaux de Unamuno
París, La vie intellectuelle XIV, 2
- Mendizábal, C. 1967 Introducción al problema de Unamuno
Faro de Vigo
- Montes, Eugenio 1930 Unamuno y Pascal
Madrid. La Gaceta literaria, 78
- Navascués, Luis J. 1951 De Unamuno a Ortega y Gasset
Nueva York. Harper
- Niedermayer, Franz 1956 Unamuno hier und heute
Nuremberga. Glock und Lutz Verlag
1962 Miguel de Unamuno, Goßtsucher oder Literat?
Munich. Hochland
- Norton, R. W. 1952 The concept of the tragic of Sören Kierkegaard and Miguel de Unamuno.
Univ. de Illinois. tesis
- Oliván, Federico 1962 Ortega frente a Unamuno
Madrid. ABC 14-I
Unamuno y Ortega
Madrid. ABC 17-II
- Osorio de Oliveira 1962 Apenas alguns momentos
ra Lisboa. Diário de Notícias, 5-V
- Padín, José 1928 El concepto de lo real en las últimas novelas de Unamuno
Stanford. Hispanica
- Pastor, José F. 1929 Catolicismo y heroicidad. Esencias de Unamuno
Madrid. La Gaceta Literaria, 61

- Pérez Montero, C. El pensamiento estético de la generación del 98
1949 Univ. de Madrid -tesis
- Pérez, Quintín El pensamiento religioso de Unamuno frente al de la Iglesia
1946 Santander. Sal Terrae
- Pérez Senac, R. Unamuno y el existencialismo
1957 Montevideo. El País, 22-II
- Piñera, H. Unamuno y Ortega, contraste de dos pensadores
1965
- Pottor, E.G. The ideas of Miguel de Unamuno on education
1954 Univ. del Estado de Florida -tesis
- Predmore, R. L. Flesh and spirit in the works of Unamuno
1955 Publications of Modern Language Association, LXX, 4
- Princi, P. Unamuno e la meditatio mortis
1954 Brescia. Humanitas, XII
- Putnam, Samuel Unamuno y el problema de la personalidad
1935 Nueva York. Rev. Hispánica Moderna, I
- Ramírez López, R. A comparative study of Plato and Unamuno
1936 Univ. de Nueva York -tesis
- Rezzo de Eriksen, Sören Kierkegaard y Unamuno
E. 1941 Buenos Aires. Dinamarca
- Rocamora, P. Unamuno entre la contradicción y la fe
1952 Madrid. ABC 6-II
- Rodríguez Alcalá, Ortega, Baroja, Unamuno y la sinceridad
Hugo 1949 Nueva York. Rev. Hispánica Moderna, XV
1957 Un aspecto del antagonismo de Unamuno y Ortega
Rev. de la Univ. de Buenos Aires, II

- 1958 Korn, Romero, Güiraldes, Unamuno, Ortega
México. Colección Studium
- Roig Gironella, Filosofía y vida: cuatro ensayos sobre ac-
Juan titudes
1946 Barcelona. Barna
- Romero Flores, Reflexiones sobre el alma y el cuerpo de la
H. R. España actual (1900-1932)
1933 Madrid
- Sabater, Jean B. L'amour et la mort chez Miguel de Unamuno
1957 Univ. de Toulouse -tesis
- Sánchez Arjona, La idea de pecado en los filósofos españo-
Antonio les contemporáneos: Unamuno
1958 Univ. de Madrid -tesis
- Sánchez Barbudo, La intimidad de Unamuno: Relaciones con Kier-
Antonio kegaard y William James
1949 Nueva York. Occidental, 7
- Sánchez, Rita A critical study of Unamuno's philosophy
as gleaned from his novela and essays
1935 Univ. de Nuevo México -tesis
- Sánchez Ruiz, La estructura trágica y problemática del ser
José M. según don Miguel de Unamuno
1960 Roma, Salesianum, XXII
El irracionalismo gnoseológico unamuniano
1962 Caldas de Besaya. Estudios Filosóficos, 27
Razón, mito y tragedia. Ensayo sobre la
filosofía de don Miguel de Unamuno
1964 Zürich, Pas Verlegg
- Sciacca, Miche- El drama del ser en Unamuno
le F. 1957 Buenos Aires. La Nación 23-VI

- Schaffer, A. T. Algunas notas sobre el problema de la eternidad en Unamuno
1956 Nueva York. Barnard College -tesis
- SChram, E. Unamunos Essay "Mi Religión"
1955-56 Jena. Wissenschaftliche Zeitschrift
- Schuster, El J. Existentialist Resolution of conflictis in Miguel de Unamuno
1961 Lexington. Kentucky Foreign Language Quarterly, VIII
- Sée, H. L'européanisme de Miguel de Unamuno et sa conception de l'histoire
1931 París, La grande revue, 135
- Serrano Poncela, Segundo 1947 El existencialismo en la novela del siglo XX Santo Domingo, Cuadernos dominicanos de cultura
1951 Formas de expresión y método de pensamiento en Miguel de Unamuno
La Habana. Orígenes, VII
- Sevilla Benito, Francisco 1955 Los problemas de la vida futura del hombre según Miguel de Unamuno
Génova. Giornale di Metafisica, VI
1956 La esencia de Dios según Miguel de Unamuno
Madrid. Augustinus, I
1957 La gnoseología de Unamuno y el descubrimiento de Dios
Madrid. Augustinus, II
- Silva Castro, R. 1926 Baroja, Unamuno y Ortega y Gasset
Concepción. Atenea, III
- Sinnige, Theo G. 1959 Unamuno en existentiële geloofsbeleving
Amsterdam. De Gids, 8 y 9
1962 Miguel de Unamuno
Desclée de Brouwer. Amsterdam
- Souto Velas, Manuel 1964 El existencialismo de Unamuno
Bilbada. Sarrico 7-13

- Thomas, Lucien-Paul Láttitude spiritualiste de don Miguel de Unamuno
1937 Brujas. Terres Latines
- Tilgher, A. Miguel de Unamuno o il sentimento tragico dellavita
1932 Roma. (En Filosofi e moralisti del no-vecento.
- Tornos, Andrés Angst und Subjektivität in Unamunos Philosophie
1960 Univ. de Munich -tesis
1962 Sobre Unamuno y Kierkegaard
Madrid. Pensamiento, 18
1963 Elhombre y la vida en Unamuno
Madrid. Pensamiento, 19
- Torre, Guillermo de Unamuno y Ortega
1943 México. Cuadernos americanos, 2
- Tovar, Antonio Unamuno, su tiempo y el nuestro
1946 Madrid. Arriba, 31-XII
- Trillas, G. Unamuno. Lo hispano en el existencialismo
1948 Bogotá. El Tiempo, 25-VII
- Tucci, R. Il tema dell'angoscia esistenziale e una sua tipica espressione
1957 Roma. Civiltà Cattolica, CVIII
Itinerario spirituale di Miguel de Unamuno
1957 Roma. Civiltà Cattolica, CVIII
- Turin, Ivonne Miguel de Unamuno, universitaire
1962 París. Sevpen
- Ullán, José M. Esistencia e intuición
1964 Bilbao. Sarrico, núm. 7-12

- Valli, Luigi
1924 Miguel de Unamuno e la morale eroica
 Bologna. (En Scritti e discorsi della
 grande vigilia.)
- Vallis, M.
1916 Miguel de Unamuno et le sentiment tra-
 gique de la vie
 París. Le Mercure de France, 115
- Vegas, F.
1948 Il pensiero di Miguel de Unamuno
 Milano, Rivista di storia della filosofia
- Vicente Viqueira, La filosofía de Unamuno
1925 Madrid. Boletín de la Institución libre
 de Enseñanza, XLIV
- Vogel, E.
1925 Miguel de Unamuno, ein spanischer Publi-
 zist und Philosoph
 Munich. Hochland, VI 23
- Willard, R. T.
1926 Unamuno: his ideas
 Univ. de Illinois, tesis
- Zambrano, María Antonio Machado y Unamuno, precursores de
1938 Heidegger
 Buenos Aires. Sur, VIII, 42

IV: BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA:

Bajo este apartado reunimos todas aquellas obras que, por la afinidad con el tema unamuniano, han sido utilizadas en esta disertación, pero que no pertenecen a la bibliografía unamuniana.

- | | |
|-----------------------------|--|
| Araquistain, Luis
1960 | <u>El krausismo en España</u>
<u>Cuadernos hispanoamericanos</u> , 44, Madrid |
| Balmes, Jaime
1948-1950 | <u>Obras completas de Jaime Balmes</u> (8 vols.)
(en especial tomos II y III)
Madrid. BAC |
| Donoso Cortés, Juan
1946 | <u>Obras Completas de Donoso Cortés</u> (2 vols.)
Madrid. BAC |
| Bergson, Henri | <u>L'évolution créatrice</u>
París. Presses Universitaires
<u>La pensée et le mouvant</u>
París. Presses Universitaires |
| Fichte, Johann G. | <u>Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre</u>
Hamburg. Meiner Verlag |
| Hegel, G.W. F. | <u>Phänomenologie des Geistes</u>
Hamburg. Meiner Verlag
<u>Wissenschaft der Logik</u> (2 tomos)
Hamburg. Meiner Verlag
<u>Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften</u>
Hamburg. Meiner Verlag
<u>Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte</u>
Hamburg. Meiner Verlag |
| Heidegger, Martin | <u>Sein und Zeit</u>
Tübingen. Mohr |
| James, William
1956 | <u>The Will to Believe</u>
Dover. Nueva York |

- Pragmatism
1961 Nueva York. Meridian
The Varieties of Religious Experience
Nueva York. Modern Library
The Principles of Psychology (2 vols.)
1956 Nueva York. Dover
- Kierkegaard, Søren 1959 Philosophische Brosamen (ed. Diem-Rest)
Köln und Olten. Jakob Hegner
Unwissenschaftliche Nachschrift (ed. Diem-Rest)
1959 Köln und Olten. Jakob Hegner
Die Krankheit zum Tode (ed. Diem-Rest)
1956 Köln und Olten. Jakob Hegner
Furcht und Zittern (ed. Diem-Rest)
Ibid.
Die Wiederholung (ed. Diem-Rest)
Ibid.
Der Begriff der Angst (ed. Diem-Rest)
Ibid.
Either/Or (2 vols.)
1959 Nueva York. Doubleday
- Lain Entralgo, Pedro, 1952 Menéndez Pelayo
Madrid. Espasa-Calpe
España como problema
1956 Madrid.
Las generaciones en la historia
1945 Madrid
- López Morillas, Juan 1958 El krausismo español
México
- Madariaga, Salvador de 1924 Semblanzas literáreas contemporáneas
Madrid.
- Menéndez Pelayo, Marcelino 1940 Historia de las ideas estéticas en España
(5 vols.)
Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Antología General de Menéndez Pelayo (2 vol.)
ed. José Ma. Sánchez de Muniain
1956 Madrid. BAC

Mx V: BREVE BIBLIOGRAFIA DE BIBLIOGRAFIAS:

- | | |
|-----------------------------|--|
| Meyer, François
1955 | <u>L'Ontologie de Miguel de Unamuno</u>
París. Presses Universitaires |
| Granjel, Luis S.
1957 | <u>Retrato de Unamuno</u>
Madrid |
| Ferrater Mora, José
1957 | <u>Unamuno, bosquejo de una filosofía</u>
Buenos Aires. Sudamericana |
| Chaves, Julio C.
1961 | <u>Vivencia y eternidad de Miguel de Unamuno</u>
Madrid. <u>Alcor</u> , núm. 15 |
| | <u>Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Miguel de Unamuno</u> (bibliografías periódicas) |
| 1961 | <u>Asomante 4</u> (número especial dedicado a Miguel de Unamuno)
San, Juan, Puerto Rico |
| 1961 | <u>La Torre, IX</u> (Número especial dedicado a Miguel de Unamuno)
Río Piedras, Puerto Rico |
| 1759-64 | <u>Obras Completas (16 vols)</u>
Barcelona. Vergara Editorial
(La del vol. XVI se dedica a las obras de carácter filosófico) |
| Salcedo, Emilio
1964 | <u>Vida de Don Miguel</u>
Salamanca. Anaya. (De interés biográfico) |
| Díaz, Elías
1968 | <u>Revisión de Unamuno</u>
Madrid. Tecnos (muy completa, aunque con especial referencia al pensamiento político.) |

+396+

I N D I C E

	<u>Pág.</u>
Introducción	2
Trayectoria intelectual de Miguel de Unamuno	15
1. La infancia y la adolescencia	16
2. Los años de universidad	20
3. El período de las opsociones	27
4. Catedrático en Salamanca	30
5. Años de plenitud filosófica	32
6. La existencia según Unamuno	33
7. Las llamadas influencias	35
a. Hegel	37
b. Kierkegaard	43
c. William James	47
d. Darwin	48
e. Nietzsche	49
8. Unamuno, figura pública	52
9. La República	55
Notas	57
 I: LA CONCEPCION UNAMUNIANA DE LA CONCIENCIA	 62
1. El aspecto metafísico de la relación entre la conciencia y la materia	63
Notas	81
2. La historia como forma de la conciencia.	
Dialéctica historia-eternidad	84
Notas	102
3. La concepción unamuniana de la conciencia	106

	Pág.
Notas	124
II: LA POSICION DE UNAMUNO ANTE EL CONOCIMIENTO	128
1. La lógica y la razón	129
Notas	139
2. El lenguaje	142
Notas	146
3. La ciencia	147
Notas	150
4. Posición ante el conocimiento	151
Notas	161
5. La filosofía	163
Notas	181
6. La forma de pensamiento de Unamuno	183
Notas	195
7. La poesía de Unamuno	198
Notas	204
III: EL ASPECTO ONTOLOGICO-EXISTENCIAL DE LA TRAGEDIA DE LA CONCIENCIA	205
1. El hombre en la filosofía de Unamuno	208
Notas	222
2. El ser y la nada	224
Notas	238
3. La angustia y el dolor	241
Notas	246

4. La dialéctica del sentimiento y la razón	248
Notas	259
5. El tema del amor	261
Notas	271
5a. La belleza y su relación con el amor	273
Notas	279
IV: LA TRAGEDIA DE LA CONCIENCIA: LA VOLUNTAD	
COMO POSIBILIDAD DE SALVACIÓN	280
1. La fe	281
Notas	290
2. La voluntad	291
Notas	297
2a. La ética unamuniana	298
Notas	306
3. La inmortalidad	307
Notas	319
3a. La talla ontológica del personaje literario unamuniano	322
Notas	332
3b. Cristo en el pensamiento de Unamuno	333
Notas	337
V: DIOS	338
Notas	357
BIBLIOGRAFIA	361

	Pág.
1. Obras de Unamuno	362
2. Bibliografía secundaria	363
3. Bibliografía secundaria adicional	375
4. Bibliografía complementaria	392
5. Breve bibliografía de bibliografías	395
INDICE	396